65e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 6 10 FÉVRIER 1955

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les jeudis*

**Mgr A. ROZIER**
Protonotaire apostolique
**Directeur**

**Mgr F.-M. CATHERINET**
Protonotaire apostolique
**Codirecteur**

## ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 13, du 15 octobre 1954)

### Actes de S. S. Pie XII

I. CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES. — 1° 7 juillet 1954. Le diocèse de Ciudad Bolivar (Venezuela) perd une partie de son territoire qui va former le nouveau diocèse de *Barcelona* (*Barcinonensis in Venezuela*). Suffragant de Caracas, il aura pour cathédrale l'église Sainte-Eulalie de Barcelona. En attendant l'érection d'un chapitre, on nommera un conseil de consulteurs diocésains. — 2° Même date. Les diocèses de Barsiquimeto et Calabozo (Venezuela) sont démembrés pour former le nouveau diocèse de *Ganare* (*Guanarensis*). La cathédrale sera l'église du Saint-Esprit, à Guanare, déjà basilique mineure où l'on vénère « N.-D. de Coromoto »; l'évêché sera suffragant de Caracas ; il aura aussi un conseil de consulteurs diocésains.

### Mission de France

3° 15 août 1954. « *Omnium Ecclesiarum* ». Erection de l'*abbaye nullius* de Pontigny, comme nouveau siège de la « *Mission de France* ». Nous donnons la traduction française du document, publiée par la *Doctrine cath.* du 19 septembre 1954, col. 1153-1160 [1].

Le souci de toutes les Eglises, qui Nous presse en vertu de Notre charge apostolique Nous demande de promouvoir par les moyens les plus efficaces tout ce qui peut contribuer à l'extension de la religion catholique et au salut des âmes.

Aussi, poussé par les responsabilités de Notre ministère, Nous occupons-Nous des pays les plus lointains encore privés de la lumière de l'Evangile pour en confier le soin à des missionnaires sans négliger pour autant l'ensemble des nations chrétiennes, faisant au contraire tous Nos efforts pour que chez elles demeure intègre et sans dommage la profession de la foi chrétienne.

Parmi ces nations, il Nous est agréable aujourd'hui de nommer la France à cause de sa noblesse et de la très profonde affection que Nous portons à cette Fille aînée de l'Eglise : alors que Nous n'avions pas encore été porté au suprême pontificat, dans un discours prononcé lors d'une légation solennelle, nous avons célébré les mérites singuliers que la France s'est acquis au cours des siècles dans le progrès de la foi catholique [2].

Ces mérites, Nous sommes heureux de les rappeler à nouveau au cours de l'Année mariale. Quans Nous pensons au privilège unique de l'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie, en ce centenaire, Notre esprit et Notre cœur se tournent vers Lourdes où, quatre années après la définition du dogme, l'Immaculée Vierge elle-même a confirmé, par des apparitions, des entretiens et des miracles, la déclaration du Pontife suprême.

Et pourtant Notre inquiétude est profonde quand Nous réfléchissons à certaines circonstances qui affectent la religion en France, circonstances qui, déjà, dans le passé, avaient fortement ému Nos prédécesseurs. Qu'il suffise, à ce propos, de rappeler le nom immortel de Léon XIII et celui de Pie X que, avec un si grand bonheur et aux applaudissements du monde catholique, Nous avons inscrit au catalogue des saints.

En plusieurs documents des plus célèbres, ces Pontifes suprêmes ont abondamment loué le clergé français pour sa compétence et son zèle, surtout au moment où de grandes difficultés accablaient l'Eglise et qu'elle était affligée d'injustes angoisses.

Pour que la persévérance et le courage dans la défense des droits de l'Eglise ne diminuent d'aucune façon et pour que les fidèles ne dévient pas du droit chemin, les Pontifes suprêmes déjà nommés ont donné aux évêques de France des conseils pleins de sagesse et de gravité, conseils qui, dans les circonstances présentes, demeurent de la plus haute importance.

Il Nous plaît de rappeler les conseils paternels que Léon XIII, d'heureuse mémoire, dans une lettre écrite en français, le 8 septembre 1899, adressa avec beaucoup de sagesse aux prêtres de France préoccupés des intérêts de leurs contemporains [3].

Nous ne pouvons pas davantage passer sous silence les exhortations que le saint évêque de Rome, Pie X, animé d'un profond désir de tout renouveler dans le Christ, adressait dans un esprit quasi prophétique aux archevêques et évêques de France réunis à l'occasion du IIe Congrès des missions diocésaines.

« Nous ne voulons pas manquer de vous adresser les encouragements de Notre cœur paternel, persuadé qu'ils vous inciteront à redoubler de zèle pour une œuvre dont les débuts ont déjà été très féconds pour la plus

[1] Ce texte, dans sa traduction présente, est celui qui a été communiqué par S. Em. le card. Liénart aux communautés de la Mission de France.

On trouvera dans ce même numéro de la *Doc. cath.*, la lettre du cardinal Liénart, président de la Commission épiscopale du clergé et des séminaires, aux prêtres et séminaristes de la Mission de France.

Depuis cette date, S. Em. le card Liénart a été nommé Prélat de la nouvelle abbaye, et il a choisi comme vicaire général M. l'abbé Vinatier.

[2] S. S. Pie XII fait allusion au discours qu'il prononça à Notre-Dame de Paris, le 13 juillet 1937, alors qu'il était venu en France pour présider, en qualité de cardinal-léga,, les cérémonies d'inauguration de la basilique de Sainte-Thérèse de Lisieux. Cf. *Ami* (Prédication) du 28 octobre 1937, p. 518-28.

[3] Encyclique *Depuis le jour* adressée aux archevêques, évêques et au clergé de France. (*Actes de S. S. Léon XIII*, Edition de la typographie vaticane, t. XIX, p. 157. Editions de la Bonne Presse, t. VI, p. 94).

grande gloire de Dieu et le salut des âmes... Ayez donc profondément à cœur d'accroître le nombre des apôtres destinés à cette charge, si bien qu'aucune paroisse de vos diocèses ne soit trop longtemps privée de leur ministère. Nous n'ignorons certes pas qu'ils sont loin de manquer en France les hommes qui, à l'exemple des apôtres, occupés à l'oraison et au ministère de la parole, se dévouent tout entiers à la perfection des saints et à l'édification du Corps du Christ. Mais ils sont trop peu nombreux, vous le savez bien, pour parcourir toutes les paroisses et y instaurer les règles de l'Evangile. Aussi voudrions-Nous encore recommander avec instance à votre activité pastorale que chaque diocèse possède, régulièrement instituée et munie comme il convient de tous les secours de la piété et de la doctrine, l'œuvre si salutaire et si indispensable de formation et de direction des missionnaires diocésains.

Certes, une telle entreprise n'est pas exempte des difficultés dues, soit au défaut des prêtres, soit au manque de ressources. Mais il s'agit, vous vous en rendez bien compte, d'une œuvre si utile pour former les âmes à la piété qu'elle doit être votre œuvre de prédilection »[4].

Les difficultés des circonstances, la malice des temps et des hommes, la diminution du nombre des prêtres et d'autres causes importantes et graves empêchèrent de mettre en pratique, autant qu'on l'aurait désiré, les conseils du Pontife suprême.

Aussi éprouvons-Nous encore aujourd'hui la douleur et le regret de voir tant d'hommes — et notamment parmi ceux qui gagnent leur pain de chaque jour dans les usines, les ateliers et les champs — trompés par les enseignements des matérialistes, abandonner presque entièrement les observances et les mœurs chrétiennes.

Or, il faut mener vite à l'unique bercail du Christ ces brebis qui s'égarent imprudemment.

Ce sera le principal travail des ministres sacrés qui ont des aptitudes et une préparation à ce ministère qui ressemble beaucoup au ministère des Missions ; qu'ils soient excellents dans la science comme dans la vertu requises, convenablement instruits des principes qui régissent les questions sociales, principes si souvent et si clairement enseignés par Nous comme par Nos prédécesseurs et que, dépassant tous les intérêts terrestres, ils se donnent de tout leur cœur à cette haute fonction de l'apostolat.

Nous savons, certes, quelles grandes choses ont réalisées Nos Vénérables Frères les archevêques et évêques de France, quelles épreuves ils ont eu à supporter et Nous connaissons leur compétence pastorale : aussi profitons-Nous de l'occasion qui Nous est offerte pour les en féliciter.

Ils sont résolument attachés aux dispositions qui ont toujours réglé l'exercice du saint ministère non moins qu'aux méthodes d'apostolat qui ont été approuvées. Pourtant, ils s'efforcent de mettre en pratique des remèdes et des moyens aussi nouveaux qu'adaptés et ils expérimentent des entreprises difficiles et variées plus en rapport avec les mœurs de la vie moderne et les nécessités du temps.

Telles sont les raisons pour lesquelles l'Association de clercs, appelée « la Mission de France », a été fondée par les cardinaux et archevêques de ce pays et érigée en France il y a quelques années selon une formule que les Sacrées Congrégations Romaines, chacune selon sa compétence propre, ont approuvée *ad experimentum*, en accordant à cette Mission le droit de s'agréger des clercs et de les promouvoir aux Ordres sacrés, au titre particulier de « la Mission de France ».

L'expérience a porté ses fruits et leur qualité, mise en rapport avec le peu de temps écoulé, prouve l'utilité de la Mission ; mais l'expérience a aussi suggéré la nécessité de lui donner une Constitution juridique plus ferme qui réponde avec plus de précision aux lois et aux principes du droit commun sur lesquels reposent la solidité et le progrès de toutes les institutions ecclésiastiques.

Sur la demande récente de Nos Vénérables Frères dans l'épiscopat déjà nommés, si profondément unis à Notre personne et à ce Siège apostolique, pour que rien ne manque de ce que Nous pouvons faire en vue de mieux pourvoir à la discipline des clercs et au salut des âmes, Nous avons confié ce travail à Notre Sacrée Congrégation Consistoriale.

La proposition nous ayant été faite, par Notre Vénérable Frère Adéodat Jean, S. Exc. Rme cardinal Piazza, évêque de Sabine et Poggio Mirteto, secrétaire de cette Sacrée Congrégation Consistoriale, d'ériger et de constituer l'Association de clercs séculiers que l'on appelle « la Mission de France », en prélature *nullius*, ayant son propre territoire et son prélat Ordinaire, Nous avons, après mûre réflexion, approuvé ce projet et ordonné de le réaliser.

C'est pourquoi, agréant avec bienveillance les demandes que Nous avait présentées Notre cher Fils Achille, S. Exc. Rme cardinal Liénart, évêque de Lille, président du Conseil ou Commission épiscopale préposé à la direction de « la Mission de France », après avoir reçu le vœu favorable de Notre Vénérable Frère Paul Marella, archevêque titulaire de Doclée, Notre nonce en France, et avec le consentement de Notre Vénérable Frère Frédéric-Edouard-Camille Lamy, archevêque de Sens, suppléant au consentement de toutes les autres personnes qui auraient ou présumeraient avoir quelque droit à intervenir dans cette affaire, désirant très vivement que cela soit bon, heureux et salutaire, et soit profitable au salut des âmes et à « la Mission de France », en vertu de Notre autorité apostolique, Nous décrétons et ordonnons ce qui suit :

I

Nous soustrayons à la juridiction de l'Ordinaire de Sens le territoire qui se trouve situé dans l'archidiocèse de Sens et qui constitue la paroisse appelée Pontigny, dans ses limites présentes telles qu'elles sont tracées sur le plan ci-annexé, avec son église et les bâtiments adjacents — jadis abbaye de Pontigny, joyau de l'Ordre sacré de Cîteaux, qui fut illustré par la renommée de ses œuvres et aussi par les exemples de ses saints — et Nous le soumettons à la juridiction du prélat de « la Mission de France » *ad nutum Sanctæ Sedis* ; en conséquence, se trouve suspendu tout pouvoir dudit Ordinaire de Sens sur ce territoire, de telle manière que, dorénavant, « la Mission de France » puisse être considérée et soit comme un diocèse de prélature *nullius*.

II

« La Mission de France », ainsi érigée et constituée, conformément au canon 319, § 2, C.I.C, est régie par les lois du droit général, sans préjudice des statuts de sa propre loi.

III

§ 1. — Le territoire de la Mission, dans ses dimensions modestes et ses limites bien définies, contiendra la maison principale de la Mission, avec l'église et les bâtiments adjacents.

§ 2. — Dans ce territoire, « la Mission de France » pourra avoir aussi, selon les prescriptions des saints canons, son Séminaire ou collège, régi selon les règles édictées par la Sacrée Congrégation préposée aux Séminaires et Universités, dans lequel sera formé à l'état clérical un certain nombre de jeunes gens.

IV

§ 1. — Le prélat de la Mission est nommé et institué par le Pontife romain, selon le canon 320, § 1 C. I. C.

§ 2. — Le prélat de la Mission est choisi parmi les évêques membres de la Commission épiscopale de « la

[4] *A. A. S.*, III (a. 1911), p. 268. *Actes de S. S. Pie X*, Editions de la Bonne Presse, t. VII, p. 68.

Mission de France », qui a été établie de façon stable par l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France.

§ 3. — Le prélat de la Mission sera président de cette Commission épiscopale.

V

§ 1. — Au prélat de la Mission appartient le droit d'incardiner ses clercs, conformément aux canons 111, § 2, et 112 C. I. C., et en observant les autres prescriptions du droit.

§ 2. — A ce même prélat appartient aussi le droit de promouvoir ses clercs aux Ordres sacrés, au titre de « la Mission de France ».

§ 3. — Le prélat de la Mission doit pourvoir à l'honnête subsistance de chacun des prêtres qu'il aura ordonnés au titre de « la Mission de France ».

VI

§ 1. — Tout prêtre agrégé à la Mission, pour pouvoir être envoyé par le prélat de la Mission dans un diocèse, ou pour être transféré d'un diocèse à un autre, que ce soit pour toujours ou pour une période renouvelable, a besoin, selon le droit, du consentement de l'évêque du diocèse où il va.

§ 2. — Tout prêtre de la Mission peut être écarté de la fonction propre dont il est chargé dans un diocèse, conformément au canon 454, § 5 C. I. C.

VII

Tout prêtre de la Mission, dans l'exercice du ministère pastoral en dehors du territoire de la Mission ou dans l'exercice de toute autre fonction à lui confiée par l'Ordinaire du lieu, est soumis entièrement à l'autorité de celui-ci et ne jouit d'aucune exemption à l'égard de l'Ordinaire du lieu.

VIII

§ 1. — Le prélat Ordinaire doit instituer un vicaire général, mais il ne peut le faire sans l'autorité et la permission du Saint-Siège.

§ 2. — Comme vicaire général, il faut choisir un prêtre dégagé de toute autre fonction.

§ 3. — Au vicaire général ainsi institué appartiennent tous les pouvoirs propres à cette charge, selon les règles du droit commun, ainsi que les autres pouvoirs que lui accorde la loi particulière de la Mission.

§ 4. — Le vicaire général doit avoir sa résidence habituelle dans le territoire de la Mission et s'appliquer sans cesse avec soin, en union avec le prélat, à gouverner le mieux possible la Mission, non seulement dans les limites de son territoire, mais aussi dans le respect fidèle des lois du droit commun, en dehors du territoire propre de la Mission, en dirigeant avec un soin vigilant les membres de la Mission qui exercent le ministère pastoral ou d'autres charges dans les différents diocèses, sous la juridiction des Ordinaires des lieux.

IX

Le prélat Ordinaire, tout en restant soumis aux prescriptions du canon 340 C. I. C., qui l'oblige à présenter tous les cinq ans au Souverain Pontife un rapport sur l'état de la Mission qui lui est confiée, conformément à la formule donnée par le Saint-Siège, devra, chaque année, rédiger et présenter à la Sacrée Congrégation Consistoriale un rapport sur l'état matériel et spirituel de la Mission et sur l'observation de la discipline ecclésiastique.

X

§ 1. — Pour qu'une maison de la Mission puisse être érigée en dehors du territoire de la Mission, le consentement écrit de l'Ordinaire du lieu est requis.

§ 2. — Une fois érigée, une maison de la Mission ne jouit d'aucune exemption à l'égard de l'Ordinaire du lieu.

XI

En cas de vacance de la prélature, c'est l'évêque le plus ancien parmi les membres de la Commission épiscopale qui gouverne et administre la Mission, investi de tous les pouvoirs qui appartiennent au prélat de la Mission.

Après avoir établi ces règles, en ayant toujours en vue le plus grand bien et le plus grand honneur de l'Eglise, Nous implorons d'une instante prière le secours du Dieu Tout-Puissant, afin que chaque soldat de cette milice du Christ, répondant aux vœux de Notre attente, excellent artisan de la religion et de la piété, soit « comme le feu qui brille et l'encens qui brûle » (*Eccli.* L, 9) ; et aussi pour que, grâce à son zèle et à son effort, cherchant non ses propres intérêts, mais ceux du Christ, resplendisse à nouveau la paix ; que là où sévit la haine, fleurisse la charité sociale ; que là où le doute meurtrit, la foi réconforte, et qu'enfin là où tout est sans espoir, renaisse la sainte espérance.

Il ne sera permis à aucun homme, en aucun temps et pour quelque raison que ce soit, d'enfreindre, de contredire ni de s'opposer d'aucune manière aux décisions qu'en vertu de l'autorité apostolique Nous avons décrétées dans cette Lettre. Si quelqu'un, ce dont Dieu nous préserve, osait y porter atteinte, qu'il se sache sous le coup des peines édictées par les saints canons contre ceux qui s'opposent à l'exercice de la juridiction ecclésiastique. Quant à tout ce qui a été ci-dessus confirmé et établi, Nous déléguons Notre Vénérable Frère Paul Marella, archevêque de Doclée, nonce apostolique en France, pour en assurer l'exécution. Nous lui accordons les pouvoirs opportuns nécessaires, y compris celui de subdéléguer aux fins dont il s'agit un autre ecclésiastique constitué en dignité et de trancher en dernier ressort toute difficulté ou opposition qui surgirait, de quelque façon que ce soit, dans l'exécution de cet acte, à charge pour lui de transmettre dans les six mois à la Sacrée Congrégation Consistoriale le compte rendu authentique de l'accomplissement de cette fonction.

Nous voulons, de plus, que les exemplaires de cette Lettre, tirés à part, même imprimés, pourvu qu'ils soient signés de la main d'un secrétaire attitré et munis du sceau d'un ecclésiastique constitué en dignité, jouissent du crédit même, soit en justice, soit ailleurs, dont jouirait Notre présente Lettre si elle était produite et montrée en texte original.

Enfin, Nous décidons que la présente Lettre gardera toute sa valeur, sans que puisse y faire obstacle quelque opposition que ce soit, même si celle-ci méritait une particulière et expresse attention.

Donné à Rome, auprès de Saint-Pierre, l'année du Seigneur mil neuf cent cinquante-quatre, le dix-huitième jour des calendes de septembre, en la fête de l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie, et la seizième année de Notre pontificat.

PIE XII, Pape.

II. LETTRES APOSTOLIQUES. — 1° 17 nov. 1953. N.-D. de la Présentation est proclamée patronne de la ville et du diocèse de Natal. — 2° 6 mars 1954. La cathédrale de Nole est élevée au rang de basilique mineure ; c'est là que se trouvent les restes de Saint Paulin. Il s'y trouve aussi un tombeau antique ou la tradition rapporte que fut enseveli S. Félix de Nole.

III. DISCOURS. — 1° 17 septembre 1954. Aux membres du IV° Congrès international d'Histoire de la Médecine. (Texte français).

2° 24 septembre 1954. Au X° Congrès international de Géodésie et de Géophysique. (Texte français).

3° 29 septembre. Au Congrès international des « Associations techniques de Fonderie », réuni à Florence. (Texte français).

4° 30 septembre. Au VIII[e] Congrès de l'Association universelle des Médecins. (Texte français) [5].

5° 15 octobre. Au XX[e] Congrès de la « Commission internationale de la Police criminelle ». (Texte français).

---

**S. C. Consistoriale**

1° 30 avril 1954. Décret érigeant en con-cathédrale, l'église St-Paul, de *Birmingham*, au diocèse de *Mobile* (E.-U.) ; le diocèse prendra le titre de Mobile-Birmingham.

2° 14 juin 1954. Nouvelle délimitation des diocèses de Caracas et Calabozo (Venezuela).

---

**S. C. des Rites**

1° 23 janvier 1954. *Nepi.* — Introduction de la cause de la servante de Dieu *Cécile Eusepi*, du T. O. des Servites de Marie. Née le 17 février 1910 à Monteromano (diocèse de Tarquinia) ; en 1922, tertiaire Servite, puis après un essai de vie religieuse, associée aux « Aspirantes de l'Action Catholique », enfin entrée chez les « Servantes de Marie » (*Mantellatæ*), elle meurt le 1[er] octobre 1928.

2° 2 avril 1954. *Antioche des Maronites.* — Introduction de la cause du serviteur de Dieu Charbel-Maklouf († 24 décembre 1898).

---

**Secrétairerie d'Etat**

Rescrit pontifical (16 octobre 1954) sur les causes de mariage jugées par les Tribunaux régionaux d'Italie, et sur la constitution d'un tribunal d'appel, au Vicariat de Rome.

RESCRIPTUM PONTIFICIUM

DE CAUSIS NULLITATIS MATRIMONII, QUÆ A TRIBUNALIBUS ECCLESIASTICIS REGIONALIBUS ITALIÆ IN PRIMO GRADU TRACTATÆ FUERUNT AC DE INSTITUTIONE TRIBUNALIS APPELLATIONIS IN VICARIATU URBIS.

Per Apostolicas Litteras *Qua cura*, die 8 mensis decembris anno 1938 Motu proprio datas (*A. A. S.*, vol. xxx, 1938, p. 410 ss.), Pius XI fel. rec. rite dijudicandis causis matrimonialibus, quæ ad Ecclesiæ forum in Italia exclusive spectant, pastorali pro sua sollicitudine prospiciens, Tribunalia regionalia in unaquaque Regione Conciliari seu Ecclesiastica constitui jussit.

Quibus quidem Apostolicis Litteris, etsi eædem causæ in gradu appellationis memoratis Tribunalibus — ordine ibidem statuto — tractandæ assignabantur, facultas tamen directe provocandi ad Sacram Romanam Rotam ex præscripto can. 1599, § 1, 1° Codicis juris canonici dempta non est.

Recentissimis vero annis hæ causæ, a Tribunalibus regionalibus in prima instantia cognitæ, tanta frequentia deferri consueverunt Tribunali Apostolico Sacræ Romanæ Rotæ, ut hoc suo muneri explendo, quemadmodum oportet, difficulter par sit.

Res, ut de ea provide consuleretur, Augusto Pontifici per Sacræ Romanæ Rotæ Decanum tempore dato significata est.

Itaque Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa XII, votis ejusdem Decani concedens, in Audientia, die 16 mensis octobris anno 1954 infra scripto Prosecretario Status concessa, decernere dignatus est :

*a)* Ut suspendatur *ad tempus* canon 1599, § 1, 1° Codicis juris canonici pro causis nullitatis matrimonii, quæ a Tribunalibus Ecclesiasticis regionalibus Italiæ in primo gradu judicatæ fuerunt.

Quapropter causæ nullitatis matrimonii in prima instantia tractatæ apud Tribunalia regionalia Italiæ, in gradu appellationis deferendæ sunt, non ad Sacram Romanam Rotam, sed tantum ad Tribunal designatum in Apostolicis Litteris *Qua cura*, I.

Pro tertia instantia servetur canon. 1599, § 1, 2°.

*b)* Ut in Vicariatu Urbis constituatur, a Tribunali primæ instantiæ distinctum, Tribunal appellationis, ad quod in secundo gradu semper deferendæ sunt tum causæ, quæ in prima instantia dijudicatæ fuerunt apud Tribunal primæ instantiæ Vicariatus Urbis, tum causæ Neapolitanæ et Calaritanæ delatæ in gradu appellationis ad Vicariatum Urbis vi Apostolicarum Litterarum *Qua cura*, II.

Pro judicandis iisdem causis in tertia et ulteriore instantia servetur canon 1599, § 1, 2°.

Officialis, judices, promotor justitiæ, et defensor vinculi Tribunalis appellationis in Vicariatu Urbis ad Ipso Summo Pontifice, proponente Emo Cardinali Urbis Vicario, nominabuntur.

Hæc autem decreta, quæ a memorato die vim suam exserunt, Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa XII Decano S. R. Rotæ mandatum dedit communicandi cum Tribunalibus de quibus agitur.

E Secretaria Status Sanctitatis Suæ, die 16 mensis octobris anno 1954.

I. B. Montini,
*Prosecretarius Status pro Ordinariis Ecclesiæ Negotiis.*

---

**Saint-Office**

*Mise à l'Index de l'ouvrage de M. l'abbé Oraison :*
Vie chrétienne et problèmes de la sexualité

DECRET

Dans la réunion plénière du mercredi 18 mars 1953 de la Suprême Congrégation du Saint-Office, les Eminentissimes et Révérendissimes Cardinaux préposés à la défense de la foi et des mœurs, sur avis des Consulteurs, ont condamné et prescrit de placer à l'Index des livres interdits :

« *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité* », par Marc Oraison, Docteur en Théologie, Docteur en Médecine. P. Lethielleux, Paris, 1952.

Et le vendredi 3 avril 1953, Notre Saint-Père le Pape Pie XII, dans l'audience accordée à Son Eminence le Cardinal Pro-Secrétaire du Saint-Office a approuvé la décision des Eminentissimes Pères, qui lui avait été soumise et l'a confirmée.

Donné à Rome, Palais du Saint-Office, le 3 janvier 1955.

Marius Crovini, *Notaire.*

* *

La mise à l'Index de l'œuvre de Marc Oraison *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité* ne surprendra point ceux qui avaient déjà noté dans les Revues traitant de ces mêmes problèmes les sévères critiques adressées au livre du jeune prêtre. Elle a encore moins surpris tous ceux qui avaient connaissance de l'ordre, donné voici environ un an, de retirer du commerce les exemplaires de ce livre.

Tout d'abord, le Saint-Office, tenant pour suffisante cette dernière mesure, s'était abstenu de publier le dé-

[5] Voir texte ci-dessous, p. 85.

cret de condamnation. La mesure s'est malheureusement révélée insuffisante en réalité, car la condamnation du livre n'étant pas connue, l'œuvre d'Oraison a continué à être lue, citée et même recommandée, sans les réserves nécessaires. Si bien que les dangereuses affirmations faites par l'auteur en une matière morale extrêmement délicate ont causé un véritable trouble chez de nombreux spécialistes de ces questions et créé une désorientation chez plus d'un directeur spirituel.

Aussi, après plus d'un an, a-t-on dû constater la nécessité d'en arriver à la publication du décret.

Tout en étant animé des meilleures intentions, l'abbé Marc Oraison, dans le livre *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité*, a illustré divers aspects du problème de la chasteté, en se basant sur certains résultats de ses études de médecine. Mais dans son zèle, il a quelquefois oublié les positions de la doctrine traditionnelle de l'Eglise, qui sont à la base de la vie morale dans toute son ampleur et, en particulier de la vie morale en matière de chasteté. Si le proverbe *parvus error in principio, fit magnus in fine* est vrai, il l'est plus que jamais dans la doctrine relative à cette vertu.

La principale erreur de l'auteur se trouve dans certaines de ses conceptions concernant les éléments qui constituent la moralité de l'acte humain. Il exagère l'extension de la conception du *voluntarium imperfectum*, il restreint la liberté de la *voluntas executionis* ; il accentue trop la distinction entre l'aspect objectif et l'aspect subjectif du commandement de la loi morale. Il en arrive ainsi à des affirmations confuses au sujet de la gravité ou du caractère véniel des péchés. Selon l'auteur, les théologiens des temps récents auraient donné trop d'importance à l'aspect purement légal de la loi morale ; et leur méthode devrait être corrigée à la lumière des nouvelles enquêtes scientifiques, spécialement dans le domaine de la psychiatrie.

En conséquence de cette prise de position, l'abbé Oraison propose des conclusions insoutenables en matière de chasteté, même en ce qui concerne les conditions exigées pour communier.

L'Eglise a donc élevé sa voix pour avertir. Actuellement divers problèmes concernant la chasteté sont discutés avec intérêt ; mais la première condition pour en traiter est la sûreté de la doctrine fondamentale. L'Autorité Suprême, soucieuse du salut des âmes, a confiance que cette voix maternelle de l'Eglise sera écoutée et que le premier à la méditer sera l'auteur même du livre mis à l'Index [6].

(*Oss. Romano*, édit. fr.), 14 janv. 1955.

# DOCUMENTS PONTIFICAUX

## Discours de S. S. Pie XII au VIII^e Congrès de l'Association mondiale des Médecins

...Au programme de l'actuel VIII^e Congrès, vous avez encore ajouté, par exemple : les devoirs du médecin en temps de guerre, en particulier de guerre bactériologique ; la position du médecin vis-à-vis de la guerre chimique et atomique et de l'expérimentation sur l'homme.

L'aspect médical aussi bien que technique et administratif de ces questions est votre domaine ; mais en ce qui concerne l'aspect moral et juridique, Nous voudrions attirer votre attention sur quelques points. Une série de problèmes, qui vous occupent, Nous ont occupé Nous aussi et firent l'objet d'allocutions spéciales. Ainsi, le 14 septembre 1952, aux participants du premier Congrès international d'histopathologie du système nerveux, Nous avons parlé (à leur demande même) des limites morales des méthodes modernes de recherche et traitement. Nous avons rattaché Nos explications à l'examen des trois principes d'où la médecine déduit la justification de ces méthodes de recherches et de traitement : l'intérêt scientifique de la médecine, l'intérêt du patient, l'intérêt de la communauté, ou, comme on dit, le bien commun, *bonum commune* (*Discorsi e Radiomessaggi*, vol. XIV, p. 319-330). Dans une allocution aux membres du XVI^e Congrès international de médecine militaire, Nous avons exposé les principes essentiels de la morale et du droit médical, leur origine, leur contenu et leur application (19 octobre 1953, *ibid.*, vol. XV, p. 417-428). Le XXVI^e Congrès de l'Association italienne d'urologie Nous avait posé la question discutée : est-il moralement permis d'extirper un organe sain pour empêcher la progression d'un mal qui menace la vie ? Nous y avons répondu dans une allocution du 8 octobre de l'année passée (*ibid.*, vol. XV, p. 373-375). Enfin, Nous avons touché les questions qui vous occupent durant le présent Congrès, celles de l'appréciation morale de la guerre moderne et de ses procédés, dans une allocution du 3 octobre 1953 aux participants du VI^e Congrès international de droit pénal (*ibid.*, vol. XV, p. 337-353).

Si, à présent, Nous ne faisons que mentionner brièvement quelques-uns de ces points, malgré leur importance et leur portée, Nous espérons que les explications données antérieurement pourront servir de complément ; pour ne pas trop allonger ce discours, Nous les reporterons chaque fois intégralement en note. (Cf. *infra*, (p 87).

### La guerre et la paix

Que le médecin ait pendant la guerre un rôle, et un rôle privilégié, c'est une évidence. A aucun autre moment, il n'y a tant à soigner et à guérir, chez les soldats et les civils, les amis et les ennemis. Il faut concéder au médecin, sans restrictions, le droit naturel d'intervenir là où son aide est requise, et aussi le lui garantir par des conventions internationales. Ce serait une aberration du jugement et du cœur que de vouloir dénier à l'ennemi le secours médical et le laisser périr.

Le médecin a-t-il aussi un rôle à jouer dans l'élaboration, le perfectionnement, l'accroissement des moyens de la guerre moderne, en particulier des moyens de la guerre A. B. C. ? On ne peut répondre à cette question avant d'avoir d'abord résolu cette autre : « La guerre totale » moderne, la guerre A. B. C. en particulier, est-elle permise en principe ? Il ne peut subsister aucun doute, en particulier à cause des horreurs et des immenses souffrances provoquées par la guerre moderne, que déclencher celle-ci sans juste motif (c'est-à-dire, sans qu'elle soit imposée par une injustice évidente et extrêmement grave, autrement inévitable) constitue un « délit » digne des sanctions nationales et internationales les plus sévères. L'on ne peut même pas en principe poser la question de licéité de la guerre atomique, chimique et bactériologique, sinon dans le cas où elle doit être jugée indispensable pour se défendre dans les conditions indiquées. Même alors cependant, il faut s'efforcer par tous les moyens de l'éviter, grâce à des ententes internationales, ou de poser à son utilisation des limites assez nettes et étroites pour que ses effets restent bornés aux exigences strictes de la défense. Quand toutefois la mise en œuvre de ce moyen entraîne une extension telle du mal qu'il échappe entièrement au contrôle de l'homme, son utilisation doit être rejetée comme immorale. Ici, il ne s'agirait plus de « défense » contre l'injustice et de la « sauvegarde » nécessaire de possessions légitimes, mais de l'annihilation pure et simple de toute vie humaine à l'intérieur du rayon d'action. Cela n'est permis à aucun titre.

[6] Le texte latin du décret et le commentaire en italien ont été publiés dans l'*Osservatore Romano* du 7-8 janvier 1955. Nous donnons la traduction publiée par l'édition française.

Revenons au médecin. Si jamais, dans le cadre des limites indiquées, une guerre moderne (A. B. C.) peut se justifier et se justifie en fait, la question de la collaboration morale licite du médecin peut alors se poser. Mais vous serez d'accord avec Nous : on préfère ne pas voir le médecin occupé à une tâche de ce genre ; elle contraste trop avec son devoir primordial : porter secours et guérir, ne pas faire de tort ni tuer.

Ceci vous rendra compréhensibles le sens et la justification de Nos explications antérieures ; ce que Nous avons dit sur la condamnation de la guerre en général et sur la position et le rôle du médecin de guerre (notes 1 et 2).

### L'expérimentation sur l'homme

D'après les informations qui Nous sont parvenues de votre part, vous avez ajouté au programme primitif de votre Congrès actuel la question de l'expérimentation sur l'homme vivant.

Quelle extension cette expérimentation peut prendre et à quels abus elle peut conduire, les procès des médecins de l'après-guerre l'ont montré.

Nous Nous permettons de renvoyer à ce sujet à un passage d'un de Nos précédents discours [3].

Que la recherche et la pratique médicale ne puissent se passer de toute expérimentation sur l'homme vivant, on le comprend sans peine. Mais il s'agit de savoir quels sont les présupposés nécessaires de l'expérimentation, ses limites, ses obstacles, ses principes de base décisifs. Dans les cas désespérés, quand le malade est perdu, si l'on n'intervient pas et qu'il existe un médicament, un moyen, une opération qui, sans exclure tout danger, gardent encore une certaine possibilité de succès, un esprit droit et réfléchi admet sans plus que le médecin puisse, avec l'accord explicite ou tacite du patient, procéder à l'application de ce traitement. Mais la recherche, la vie et la pratique ne se limitent pas à de tels cas ; elles les débordent et vont plus loin. Même chez des médecins sérieux et consciencieux, on entend exprimer l'idée que si l'on ne se risque pas sur de nouvelles voies, si l'on n'essaie pas de nouvelles méthodes, on freine le progrès, quand on ne le paralyse pas complètement. Dans le domaine des interventions chirurgicales surtout, on fait ressortir que maintes opérations qui ne comportent aujourd'hui aucun danger spécial, ont derrière elles un long passé et une longue expérience — le temps nécessaire au médecin pour apprendre et s'exercer — et qu'un nombre plus ou moins grand de cas mortels marquent les débuts de ces procédés.

Il appartient à votre compétence professionnelle de répondre aux questions qui concernent les présupposés médicaux et les indications de l'expérimentation sur l'homme vivant. Cependant, la difficulté d'une mise au point morale et juridique fait apparaître nécessaires quelques indications.

Dans Notre allocution aux médecins militaires, Nous avons, en bref, formulé les directives esssentielles à ce sujet [4].

Pour traiter et résoudre ces problèmes, on met en jeu, comme on le voit dans le texte cité, une série de principes moraux de l'importance la plus fondamentale : la question des relations entre l'individu et la communauté, celle du contenu et des limites du droit d'utiliser la propriété d'autrui, la question des présupposés et de l'extension du principe de totalité, celle des relations entre la finalité individuelle et sociale de l'homme, et d'autres semblables. Bien que ces questions n'appartiennent pas au domaine spécifique de la médecine, celle-ci, en tout cas, doit en tenir compte, à l'égal de n'importe quelle autre activité humaine.

Ce qui vaut du médecin à l'égard du patient, vaut aussi du médecin envers lui-même. Il est soumis aux mêmes grands principes moraux et juridiques. Aussi ne peut-il pas non plus se prendre lui-même comme objet d'expériences scientifiques ou pratiques, qui entraînent un dommage sérieux ou menacent sa santé ; encore moins est-il autorisé à tenter une intervention expérimentale qui, d'après un avis autorisé, puisse entraîner mutilation ou suicide. En outre, il faut en dire autant des infirmiers et infirmières, et de quiconque est disposé à se prêter à des recherches thérapeutiques. Ils ne peuvent pas se livrer à de telles expériences. Ce refus de principe ne concerne pas le motif personnel de celui qui s'engage, se sacrifie et se renonce au profit d'un malade ni le désir de collaborer à l'avantage d'une science sérieuse qui veut aider et servir. S'il s'agissait de cela, la réponse affirmative irait de soi. Dans aucune profession, et en particulier dans celle de médecin et d'infirmier, il ne manque pas de gens qui sont prêts à se consacrer totalement à d'autres et au bien commun. Mais il ne s'agit pas de ce motif et de cet engagement personnel ; dans cette démarche, il s'agit en fin de compte de disposer d'un bien non personnel, sans en avoir le droit. L'homme n'est que l'usufruitier, non le possesseur indépendant et le propriétaire de son corps, de sa vie et de tout ce que le Créateur lui a donné pour qu'il en use, et cela conformément aux fins de la nature. Le principe fondamental : « Seul celui qui a le droit de disposition est habilité à en faire usage, et encore, uniquement dans les limites qui lui ont été fixées », est l'une des dernières et des plus universelles normes d'action, auxquelles le jugement spontané et sain se tient inébranlablement et sans lesquelles l'ordre juridique et celui de la vie commune des hommes en société est impossible.

En ce qui concerne l'enlèvement de parties du corps d'un *défunt* à des fins thérapeutiques, on ne peut pas permettre au médecin de traiter le cadavre comme il le veut. Il revient à l'autorité publique d'établir des règles convenables. Mais elle non plus ne peut procéder arbitrairement. Il y a des textes de loi contre lesquels on peut élever de sérieuses objections. Une norme, comme celle qui permet au médecin, dans un sanatorium, de prélever des parties du corps à des fins thérapeutiques, tout esprit de lucre étant exclu, n'est pas admissible déjà en raison de la possibilité de l'interpréter trop librement. Il faut aussi prendre en considération les droits et les devoirs de ceux à qui incombe la charge du corps du défunt. Finalement, il faut respecter les exigences de la morale naturelle, qui défend de considérer et de traiter le cadavre de l'homme simplement comme une chose ou comme celui d'un animal.

### Morale et droits médicaux

Vous comprendrez qu'en parcourant la liste des résultats que vous avez déjà obtenus au cours de sept années d'existence, l'élaboration d'un Code international de morale médicale, déjà accepté par 42 pays, ait éveillé tout particulièrement Notre intérêt.

On pourrait croire qu'il fût aisé de créer une morale médicale mondiale et un droit médical mondial uniformes. La nature humaine sans doute est la même sur toute terre dans ses lois et ses traits fondamentaux ; le but de la science médicale, et donc celui du médecin sérieux, sont aussi partout les mêmes : aider, guérir et prévenir, ne pas faire de tort ni tuer. Ceci posé, il y a certaines choses qu'aucun médecin ne fait, qu'aucun médecin ne soutient ni ne justifie, mais qu'il condamne. De même, il est des choses qu'aucun médecin n'omet, mais qu'il exige, au contraire, et exécute. C'est, si vous voulez, le code d'honneur du médecin et celui de ses devoirs.

Toutefois, en réalité, la morale médicale actuelle est encore bien loin de constituer une morale mondiale uniforme et complète. Il est relativement peu de principes acceptés partout. Mais ce nombre relativement petit est lui-même digne de considération et mérite d'être apprécié hautement et positivement comme point de départ d'un développement ultérieur.

Au sujet de la morale médicale, Nous voudrions pro-

poser à votre considération les trois idées de base suivantes :

### 1. *La morale médicale doit être basée sur l'être et la nature*

Et cela parce qu'elle doit répondre à l'essence de la nature humaine et à ses lois et relations immanentes. Toutes les normes morales, celles de la médecine aussi, procédent nécessairement des principes ontologiques correspondants. De là vient la maxime : « Sois ce que tu es ! » Voilà pourquoi une morale médicale purement positiviste se renie elle-même.

### 2. *La morale médicale doit être conforme à la raison, à la finalité, et s'orienter d'après les valeurs*

La morale médicale ne vit pas dans les choses, mais dans les hommes, dans les personnes, chez les médecins, dans leur jugement, leur personnalité, leur conception et leur réalisation des valeurs. La morale médicale chez le médecin, ce sont les questions de conscience personnelles : « Qu'impose cette norme d'action ? Quelle est sa justification ? » (c'est-à-dire quelle finalité poursuit-elle et se fixe-t-elle ?) « Quelle valeur exprime-t-elle en elle-même, dans ses relations personnelles, dans sa structure sociale ? » Autrement dit : « De quoi s'agit-il ? », « Pourquoi ? Dans quel but ? Qu'est-ce que cela vaut ? ». Des hommes moraux ne peuvent être superficiels, et s'ils le sont, ils ne peuvent pas le rester.

### 3. *La morale médicale doit être enracinée dans le transcendant*

Ce qui, en dernière instance, est établi par un homme, un homme peut, en dernière instance, le supprimer et donc (si c'est nécessaire ou si cela lui plaît) il peut s'en dégager. Cela contredit la constance de la nature humaine, la constance de sa destination et de sa finalité, cela contredit aussi le caractère absolu et imprescriptible de ses exigences essentielles. Celles-ci, en effet, ne disent pas : « Si, comme médecin, tu veux bien juger et bien agir, fais ainsi ! » Mais elles se manifestent, au plus profond de la conscience personnelle, sous une tout autre forme : « Tu dois bien agir, quoi qu'il en coûte ! Donc, tu dois agir ainsi et pas autrement. » Ce caractère absolu des exigences morales se maintient, que l'homme leur prête l'oreille ou non. Le devoir moral ne dépend pas du plaisir de l'homme - L'action morale seule est son affaire. Ce phénomène, que l'on constate en tout temps, du caractère absolu de l'ordre moral, oblige à reconnaître que la morale médicale possède, en dernière analyse, un fondement et une règle transcendants. Dans Notre allocution au Congrès de médecine militaire, Nous avons développé ces considérations et parlé du contrôle de la morale médicale [5].

Ajoutons un mot sur le droit médical, dont Nous avons jadis traité plus en détail.

La vie des hommes en communauté exige des normes déterminées et fermement délimitées, mais pas plus nombreuses que ne le demande le bien commun. Les normes morales, par contre, s'étendent beaucoup plus loin, sont beaucoup plus nombreuses et, sous maints aspects, moins nettement délimitées, afin de permettre l'adaptation nécessaire aux exigences justifiées des cas particuliers. Le médecin pénètre profondément dans la vie de l'individu et de la communauté, en vertu de la profession qu'il exerce. Il a besoin dans la société d'un appui juridique large et aussi d'une sécurité particulière pour sa personne et son action médicale. D'autre part, la société veut une garantie de la capacité et de la compétence de ceux qui se présentent et agissent comme médecins. Tout ceci démontre la nécessité d'un droit médical, national et autant que possible international. Non au sens d'un règlement détaillé fixé par des lois ; au contraire, que l'Etat abandonne autant que possible l'élaboration de ce règlement aux Chambres des médecins (nationales et internationales), en leur attribuant les pouvoirs et sanctions nécessaires. Qu'il se réserve la haute surveillance, les dernières sanctions, l'intégration de l'Ordre et des Chambres de médecins dans l'ensemble de la vie nationale.

Le droit médical, dans son contenu, doit exprimer la morale médicale, en ceci du moins qu'il ne contienne rien d'opposé à la morale ; qu'il en arrive à proposer tout ce qu'il devrait pour satisfaire aux exigences de l'éthique naturelle, c'est, d'après l'expérience faite jusqu'à présent, un souhait dont la réalisation est encore bien éloignée.

En résumé : la morale médicale est, en son dernier fondement, basée sur l'être, sur la raison et sur Dieu : le droit médical dépend en outre des hommes.

Nous avons relevé trois points dans le programme abondant de votre Congrès et Nous avons dit un mot de la guerre et de la paix, de l'expérimentation sur l'homme, des efforts pour constituer une morale médicale mondiale et un droit médical mondial.

Nous voulions ainsi stimuler et orienter votre jugement personnel et contribuer, pour Notre part, aux progrès fructueux et à l'approfondissement de votre travail.

---

## NOTES

[1] En première place se trouve le crime d'une guerre moderne, que n'exige pas la nécessité inconditionnée de se défendre et qui entraîne — Nous pouvons le dire sans hésiter — des ruines, des souffrances et des horreurs inimaginables. La communauté des peuples doit compter avec les criminels sans conscience, qui, pour réaliser leurs plans ambitieux, ne craignent pas de déclancher la guerre totale. C'est pourquoi, si les autres peuples désirent protéger leur existence et leurs biens les plus précieux, et s'ils ne veulent pas laisser les coudées franches aux malfaiteurs internationaux, il ne leur reste qu'à se préparer pour le jour où ils devront se défendre. Ce droit à se tenir sur la défensive, on ne peut le refuser, même aujourd'hui, à aucun Etat. Cela ne change d'ailleurs absolument rien au fait que la guerre injuste est à placer au premier rang des délits les plus graves, que le droit pénal international met au pilori, qu'il frappe des peines les plus lourdes, et dont les auteurs restent en tout cas coupables et passibles du châtiment prévu. (Alloc. aux particip. du VI[e] Congrès intern. de droit pénal, 3 oct. 1953. *Discorsi e Radiomessaggi*, vol. xv, p. 340-341).

[2] Ce point est décisif pour la position du médecin vis-à-vis de la guerre en général, et de la guerre moderne en particulier. Le médecin est adversaire de la guerre et promoteur de la paix. Autant il est prêt à guérir les blessures de la guerre, quand elles existent déjà, autant il s'emploie, dans la mesure du possible, à les éviter.

La bonne volonté réciproque permet toujours d'éviter la guerre comme ultime moyen de régler les différends entre les Etats. Voici quelques jours, Nous avons encore exprimé le désir que l'on punisse sur le plan international toute guerre, qui n'est pas exigée par la nécessité absolue de se défendre contre une injustice très grave atteignant la communauté, lorsqu'on ne peut l'empêcher par d'autres moyens et qu'il faut le faire cependant, sous peine d'accorder libre champ dans les relations internationales à la violence brutale et au manque de conscience. Il ne suffit donc pas d'avoir à se défendre contre n'importe quelle injustice pour utiliser la méthode violente de la guerre. Lorsque les dommages entraînés par celle-ci ne sont pas comparables à ceux de l' « injustice tolérée », on peut avoir l'obligation de « subir l'injustice ».

Ce que Nous venons de développer vaut tout d'abord de la guerre A. B. C. : atomique, biologique et chimique. La question de savoir si elle peut devenir simplement nécessaire pour *se défendre* contre une guerre A. B. C., qu'il Nous suffise de l'avoir posée ici. La réponse se déduira des mêmes principes, qui sont décisifs aujourd'hui pour permettre la guerre en général. En tous cas, une autre question se pose d'abord : n'est-il pas possible par des ententes internationales de proscrire et d'écarter efficacement la guerre A. B. C. ?

Après les horreurs des deux conflits mondiaux, Nous n'avons pas besoin de rappeler que toute apothéose de la guerre est à condamner comme une aberration de l'esprit et du cœur. Certes, la force d'âme et la bravoure jusqu'au don de la vie, quand le devoir le demande, sont de grandes vertus ; mais vouloir provoquer la guerre parce qu'elle est l'école des grandes vertus et une occasion de les pratiquer, devrait être qualifié de crime et de folie.

Ce que Nous avons dit montre la direction, dans laquelle on trouvera la réponse à cette autre question : le médecin peut-il mettre sa science et son activité au service de la guerre A. B. C. ? L' « injustice », il ne peut jamais la soutenir, même au service de son propre pays ; et lorsque ce type de guerre constitue une injustice, le médecin ne peut y collaborer. (Alloc. aux membres du XVIe Congrès intern. de médecine militaire. *Discorsi...*, vol. xv, p. 421-422).

3 Cependant pour la troisième fois revient la question : l' « intérêt médical de la communauté » n'est-il, dans son contenu et son extension, limité par aucune barrière morale ? Y a-t-il « pleins pouvoirs » pour chaque expérience médicale sérieuse sur l'homme vivant ? Lève-t-il les barrières qui valent encore pour l'intérêt de la science ou de l'individu ? Ou sous une autre formulation : l'autorité publique — à qui précisément incombe le souci du bien commun — peut-elle donner au médecin le pouvoir de tenter des essais sur l'individu dans l'intérêt de la science et de la communauté, afin d'inventer et d'expérimenter des méthodes et procédés nouveaux, alors que ces essais dépassent le droit de l'individu à disposer de lui-même ; l'autorité publique peut-elle réellement, dans l'intérêt de la communauté, limiter ou supprimer même le droit de l'individu sur son corps et sa vie, son intégrité corporelle et psychologique ?

Pour prévenir une objection : on suppose toujours qu'il s'agit de recherches sérieuses, d'efforts honnêtes pour promouvoir la médecine théorique et pratique ; non de quelque manœuvre, qui sert de prétexte scientifique pour couvrir d'autres buts et les réaliser impunément.

En ce qui concerne les questions posées, beaucoup ont estimé, et estiment encore aujourd'hui, qu'il faut y répondre par l'affirmative. Pour étayer leur conception, ils invoquent le fait que l'individu est subordonné à la communauté, que le bien de l'individu doit céder le pas au bien commun et lui être sacrifié. Ils ajoutent que le sacrifice d'un individu aux fins de la recherche et de l'exploration scientifique profite finalement à l'individu.

Les grands procès de l'après-guerre ont mis au jour une quantité effrayante de documents attestant le sacrifice de l'individu à l' « intérêt médical de la communauté ». On trouve, dans les actes, des témoignages et des rapports qui montrent comment, avec l'assentiment et même parfois sur un ordre formel de l'autorité publique, certains centres de recherches exigeaient systématiquement qu'on leur fournît les hommes des camps de concentration pour leurs expériences médicales, et comment on les livrait à ces centres : tant d'hommes, tant de femmes, tant pour telle expérience, tant pour telle autre. Il existe des rapports sur le déroulement et le résultat des expériences, sur les symptômes objectifs et subjectifs observés chez les intéressés au cours des différentes phases de l'expérimentation. On ne peut lire ces notes sans être saisi d'une profonde compassion pour ces victimes, dont beaucoup sont allées à la mort, et sans être pris d'épouvante devant pareille aberration de l'esprit et du cœur humain. Mais Nous pouvons aussi ajouter : les responsables de ces faits atroces n'ont rien fait de plus que répondre par l'affirmative aux questions que Nous avons posées, et tirer les conséquences pratiques de cette affirmation.

L'intérêt de l'individu est-il à ce point subordonné à l'intérêt médical commun ou transgresse-t-on ici, de bonne foi, peut-être, les exigences les plus élémentaires du droit naturel, transgression que ne peut se permettre aucune recherche médicale ?

Il faudrait fermer les yeux à la réalité pour croire qu'à l'heure actuelle on ne trouve plus personne dans le monde de la médecine pour tenir et défendre les idées qui sont à l'origine des faits que Nous avons cités. Il suffit de suivre pendant quelques temps les rapports sur les essais et les expériences médicales, pour se convaincre du contraire. On se demande involontairement ce qui a autorisé tel médecin à oser telle intervention, et ce qui pourrait jamais l'y autoriser. Avec une objectivité tranquille, l'expérience est décrite dans son déroulement et dans ses effets ; on note ce qui se vérifie et ce qui ne se vérifie pas. Sur la question de la licéité morale, pas un mot. Cette question existe cependant, et l'on ne peut la supprimer en la passant sous silence.

Pour autant que, dans les cas mentionnés, la justification morale de l'intervention se tire du mandat de l'autorité publique, et donc de la subordination de l'individu à la communauté, du bien individuel au bien social, elle repose sur une explication erronée de ce principe. Il faut remarquer que l'homme dans son être personnel n'est pas ordonné en fin de compte à l'utilité de la société, mais, au contraire, la communauté est là pour l'homme.

La communauté est le grand moyen voulu par la nature et par Dieu pour régler les échanges où se complètent les besoins réciproques, pour aider chacun à développer complètement sa personnalité selon ses aptitudes individuelles et sociales. La communauté considérée comme un tout n'est pas une unité physique qui subsiste en soi, et ses membres individuels n'en sont pas des parties intégrantes. L'organisme physique des êtres vivants, des plantes, des animaux ou de l'homme possède en tant que tout une unité qui subsiste en soi ; chacun des membres, par exemple, la main, le pied, le cœur, l'œil est une partie intégrante, destinée par tout son être à s'insérer dans l'ensemble de l'organisme. Hors de l'organisme, il n'a, par sa nature propre, aucun sens, aucune finalité ; il est entièrement absorbé par la totalité de l'organisme, auquel il se relie.

Il en va tout autrement dans la communauté morale et dans chaque organisme de caractère purement moral. Le tout n'a pas ici unité qui subsiste en soi, mais une simple unité de finalité et d'action. Dans la communauté, les individus ne sont que collaborateurs et instruments pour la réalisation du but communautaire.

Que s'ensuit-il pour l'organisme physique ? Le maître et l'usufruitier de cet organisme, qui possède une unité subsistante, peut disposer directement et immédiatement des parties intégrantes, les membres et les organes, dans le cadre de leur finalité naturelle ; il peut intervenir également, aussi souvent et dans la mesure où le bien de l'ensemble le demande, pour en paralyser, détruire, mutiler, séparer les membres. Mais, par contre, quand le tout ne possède qu'une unité de finalité et d'action, son chef, c'est-à-dire dans le cas présent, l'autorité publique, détient sans doute une autorité directe et le droit de poser des exigences à l'activité des parties, mais en aucun cas il ne peut disposer directement de son être physique. Aussi toute atteinte directe à son essence constitue un abus de compétence de l'autorité. (Alloc. au Premier Congrès intern. d'histopathologie du système nerveux, 14 sept. 1952, *Discorsi...*, vol. XIV, p. 325-328).

4 ...Le médecin justifiait ses décisions par l'intérêt de la science, celui du patient et celui du bien commun. L'intérêt de la science, il en a déjà été question. Quant à celui du patient, le médecin n'a pas plus de droit à intervenir que le patient ne lui en concède. Le patient, de son côté, l'individu lui-même n'a le droit de disposer de son existence, de l'intégrité de son organisme, des organes particuliers et de leur capacité de fonctionnement que dans la mesure où le bien de tout l'organisme l'exige.

Ceci donne la clé de la réponse à la question qui vous a occupés : le médecin peut-il appliquer un remède dangereux, entreprendre des interventions probablement ou certainement mortelles, uniquement parce que le patient le veut ou y consent ? De même à la question en soi compréhensible pour le médecin travaillant juste derrière le front ou à l'hôpital militaire : peut-il en cas de souffrances insupportables ou incurables et de blessures horribles, administrer, à la demande expresse du malade, des injections qui équivalent à une euthanasie ?

Par rapport à l'intérêt de la communauté, l'autorité publique n'a en général aucun droit à disposer de l'existence et de l'intégrité des organes de ses sujets innocents. La question des peines corporelles et de la peine de mort, Nous ne l'examinons pas ici, puisque Nous parlons du médecin, non du bourreau. Comme l'Etat ne détient pas ce droit direct de disposition, il ne peut donc pas le communiquer au médecin pour quelque motif ou but que ce soit. La communauté politique n'est pas un être physique comme l'organisme

corporel, mais un tout qui ne possède qu'une unité de finalité et d'action : l'homme n'existe pas pour l'Etat, mais l'Etat pour l'homme. Quand il s'agit d'êtres sans raison, plantes ou animaux, l'homme est libre de disposer de leur existence et de leur vie (ce qui ne supprime pas l'obligation qu'il a. devant Dieu et sa propre dignité, d'éviter les brutalités et les cruautés sans motifs), mais non de celle d'autres hommes ou de subordonnés.

Le médecin de guerre tire de là une orientation sûre qui, sans lui enlever la responsabilité de sa décision, est susceptible de le garder des erreurs de jugement, en lui fournissant une norme objective claire. (Alloc. aux membres du XVI[e] Congrès intern. de médecine militaire. *Discorsi...*, vol. xv, p. 420-421)

[5] Le contrôle dernier et le plus élevé, c'est le Créateur lui-même : Dieu. Nous ne ferions pas justice aux principes fondamentaux de votre programme et aux conséquences qui en découlent, si Nous voulions les caractériser seulement comme des exigences de l'humanité, comme des buts humanitaires. Ils le sont aussi, mais ils sont essentiellement plus encore. La dernière source, d'où découlent leur force et leur dignité, c'est le Créateur de la nature humaine. S'il s'agissait de principes élaborés par la seule volonté de l'homme, alors leur obligation n'aurait pas plus de force que les hommes ; ils pourraient s'appliquer aujourd'hui et être dépassés demain ; un pays pourrait les accepter, un autre les refuser. Il en va tout autrement, si l'autorité du Créateur intervient. Et les principes de base de la morale médicale sont partie de la loi divine. Voilà le motif qui autorise le médecin à mettre une confiance inconditionnée dans ces fondements de la morale médicale. (*Ibid. Discorsi...*, vol. xv, p. 422-423).

# QUESTIONS
## de science ecclésiastique
### CONSULTATIONS DIVERSES

### LE PARDON DES INJURES

Q. — Comment comprendre le sens précis et la portée exacte du commandement divin de pardonner les injures. Pardonner, me semble-t-il, c'est remettre l'offense sans exiger de réparation. Or, la théologie permet de demander la réparation d'une offense reçue. Comment concilier les deux choses ?

Si Dieu exige une réparation pour les moindres péchés, par exemple une expiation au purgatoire, comment peut-on dire qu'il pardonne ? N'a-t-il pas reçu de N.-S. Jésus-Christ une réparation déjà plus que suffisante ? La libéralité vraie n'exige-t-elle pas la remise d'une dette sans compensation aucune ?

L'*Ami* pourait-il m'éclairer sur ce point ? — J'ajouterais volontiers une seconde question qui n'est pas sans rapport avec la première : préciser dans le péché la notion de « coulpe » et celle de « peine ».

R. — Les deux questions sont, en effet, très connexes ; et c'est même par l'explication de la « coulpe » et de la « peine » que nous commencerons pour y trouver une analogie permettant de mieux distinguer « pardon » et « réparation » des injures.

I. — Faute et peine : Problème dogmatique

1. *Considérations historiques*. — La distinction entre le pardon de la faute et la rémission de la peine due au péché déjà pardonné nous est aujourd'hui très familière. Sans doute, Dieu, en pardonnant le péché mortel, remet en même temps la peine éternelle due à ce péché. Mais il peut encore rester, et la plupart du temps on peut dire qu'il reste au pécheur pardonné, comme suite du péché, une dette de peine à acquitter, soit ici-bas, soit dans le purgatoire, avant de pouvoir jouir de la vision béatifique.

« Cette distinction qui nous est familière, écrit le P. Galtier, était loin de l'être aux premiers écrivains chrétiens. Tout au moins ne s'y arrêtaient-ils pas. Dans la rémission du péché, ils voyaient un bienfait d'ensemble que le pénitence était destinée à obtenir et ils ne se préoccupaient pas de spécifier ce qu'il y avait en lui d'essentiel et ce qui pouvait être considéré comme en étant seulement le complément » (*D.T.C.*, art. *Satisfaction*, XIV, 1141).

Ce n'est pas qu'on niât la nécessité d'une pénitence distincte de la rémission de la faute. Bien au contraire, la sévérité de la pénitence publique, qui précédait la réconciliation publique, montre bien que le pardon divin, accordé par l'Eglise, impliquait une expiation, une peine, dont l'acquittement était indispensable à la réconciliation. Un historien très averti de l'histoire de la pénitence dans l'Eglise, E. Amann, rappelle à ce sujet que S. Cyprien (III[e] siècle) considérait

comme une énormité la conduite de certains de ses prêtres qui, sur la recommandation des confesseurs de la foi, ont admis d'urgence à l'offrande et à la communion eucharistique des fidèles tombés dans l'apostasie... Ce qui paraît inouï à l'évêque de Carthage, c'est que *ante offensam placatam Domini*, ils aient osé communier. Ils ont fait par là violence au corps et au sang du Seigneur.

Car, précisément, l'exclusion du coupable n'a pas seulement pour effet de lui imposer un sérieux retour sur lui-même ; elle l'oblige à se soumettre, tant en public qu'en particulier, à des exercices de pénitence et d'humiliation qui sont la condition même de sa rentrée en grâce. La *satisfaction*, que la pratique moderne a reléguée après le pardon, se situe ici avant lui. Cette satisfaction comprend, d'une part, les macérations que s'impose le pénitent dans la vie courante... Elle comporte aussi des humiliations publiques... Le pénitent est tout au moins humilié par sa relégation, soit en dehors même de l'église, soit dans un endroit particulier, qu'il devra quitter d'ailleurs au moment où commence proprement la célébration eucharistique... De toute façon, le pénitent est condamné à des humiliations publiques, qui peuvent être pénibles (*D.T.C.*, art. *Pénitence*, XII, 777-78).

Une circonstance spéciale devait introduire chez les auteurs ecclésiastiques une distinction plus nette entre la rémission déjà acquise des péchés et la rémission de cette dette d'expiation que ces péchés entraînent comme une conséquence inéluctable. Cette circonstance fut la réconciliation anticipée des moribonds admis à la communion sans avoir accompli toute la pénitence voulue. Un évêque d'Afrique, Antonianus, s'était montré choqué de l'indulgence témoignée à Rome et à Carthage à certains pécheurs réconciliés en danger de mort, mais qui, ayant survécu, n'avaient pas été obligés de faire ou d'achever leur pénitence. S. Cyprien répond à Antonianus que

cette admission à la communion avant l'achèvement de la pénitence est loin de supprimer toute différence entre ceux qui n'ont pas failli ou qui ont complètement expié leur chute et ceux qui ont bénéficié d'une réconciliation anticipée. Lorsqu'ils auront à comparaître devant Dieu, leur situation sera toute différente. Les uns l'aborderont sans crainte et seront admis sans retard à jouir des biens célestes ; pour les autres, au contraire, il y aura encore un examen à subir et un

pardon à escompter. Assurés de leur salut, ces derniers pourront néanmoins être condamnés à de longs retards, à une longue et dure purification, à une incarcération d'où ils ne seront libérés qu'après acquittement du dernier sou... C'est dire ce qui leur a manqué, pour n'avoir pas accompli en entier leur pénitence, mais c'est aussi, et par le fait même, préciser à quoi était spécialement ordonnée cette pénitence. Le but propre en était la rémission des peines temporelles qui, à son défaut, malgré le pardon reçu, restent à subir. Or ceci permet de déterminer très exactement la portée et la destination précise de la pénitence imposée normalement aux pécheurs. Dans la rémission du péché, ce qu'il lui est propre de viser, ce sont les conséquences qui, même après le pardon, peuvent continuer à peser sur le coupable. Sans que la théorie en soit encore faite, c'est donc très exactement ici la satisfaction conçue au sens restreint où elle est aujourd'hui. (P. Galtier, *art. cit.*, 1142).

2. *L'Ecriture.* — Quelles données scripturaires peuvent être mises au point de départ de cette distinction entre la rémission du péché et la peine encore due au péché pardonné ? Les Pères du concile de Trente, que nous retrouverons tout à l'heure, par la voix de ses théologiens et notamment de Salmeron, ont noté dans la discussion des articles des Réformateurs un certain nombre de textes de l'Ecriture où ils pensent découvrir cette nécessité.

Tout d'abord Adam, expiant sa faute, même après qu'il en avait reçu le pardon, comme l'insinue le livre de la Sagesse, x, 1-2. — Moïse et Aaron soumis à un châtiment (ils n'entreront pas dans la Terre promise), pour un manque de foi que Dieu leur avait déjà pardonné ; cf. Nombres, xx, 12. — Le cas de David, adultère, malgré son repentir et le pardon accordé par Dieu, est plus typique encore : « Le Seigneur a transféré ton péché, lui déclare le prophète Nathan ; tu ne mourras pas ; cependant, parce que tu as fait blasphémer les ennemis du Seigneur, à cause de cette action, le fils né de toi mourra de mort » (II Rois, xii, 13-14). Et cependant David pouvait dire : « Lavez-moi encore plus de mon iniquité et purifiez-moi de mon péché » (Ps. L, 4). Le plus jeune des Machabées exprimait la même vérité au roi persécuteur Antiochus ; lui rappelant qu'il n'échapperait pas à la vengeance divine, le jeune homme confesse : « c'est pour nos péchés que nous souffrons ces choses » (II Mac., vii, 32.

D'après Salméron, le Nouveau Testament est aussi riche en enseignements sur la pénitence encore nécessaire après le pardon des péchés. Il cite S. Matthieu, iii, 2, 8 : « Faites pénitence, car le royaume des cieux approche... Faites donc de dignes fruits de pénitence » ; les Actes, xxvi, 20 : S. Paul, s'adressant au roi Agrippa, rappelle qu'après sa vision, il prêchait la pénitence et la conversion à Dieu ; — l'épître aux Colossiens, i, 24, où S. Paul « se réjouit dans ses souffrances et accomplit dans sa chair ce qui manque aux souffrances du Christ, pour son corps qui est l'Eglise » ; — la IIe aux Corinthiens, vii, 10 : « La tristesse qui est selon Dieu produit pour le salut une pénitence stable... » ; — Hébreux, x, 26, où l'auteur de l'épître rappelle que si l'on refuse le salut apporté par Jésus-Christ, « il n'y a plus d'hostie pour expier les péchés » ; — la Ia Petri, iv, 1 : « Le Christ ayant souffert pour nous en sa chair, armez-vous aussi de la même pensée ; car celui qui a souffert en sa chair cesse de pécher » ; — et la parole de Jésus-Christ au malade de la piscine probatique (Jean, v, 14) : « Ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire ». Cf. *D.T.C.*, art. *Pénitence*, xii, 1081.

De toute évidence, plusieurs de ces textes n'apportent pas une raison apodictique en faveur de la thèse que canonisera le concile de Trente ; néanmoins la pénitence y est recommandée d'une façon si absolue qu'on ne saurait admettre la thèse contraire, celle qui semble trouver quelque audience près de notre consultant, comme si le pardon divin impliquait l'inutilité d'une pénitence de la part du pécheur pardonné.

3. *Les opposants.* — Passons sur les autorités patristiques, pontificales et conciliaires invoquées par Salmeron : arrivons-en immédiatement aux doctrines contraires à la vérité catholique et qui ont provoqué, de la part de l'Eglise romaine, une nette prise de position.

A) *Les Orientaux.* — Ce sont, en premier lieu les hésitations de l'Eglise grecque, à propos des peines du purgatoire. — Tout d'abord, déclare au concile de Florence (1439) Marc d'Ephèse,

que signifie la distinction entre la coulpe et la peine ? Cette distinction paraît aux Grecs contraire aux faits les plus certains : quand les princes pardonnent une offense, les voit-on en poursuivre le châtiment ? Le publicain retourne chez lui non seulement absous, mais justifié (Luc, xviii, 14) ; Manassé, après s'être humilié, est délivré de ses fers et rétabli sur son trône (II Par., xxxiii, 13) ; les Ninivites, grâce à leur pénitence, sont soustraits aux coups qui les menaçaient (Jon., iii, 5) ; le paralytique reçoit, avec le pardon de ses péchés, le redressement de son corps (Matth., ix, 6). L'exemple allégué de David n'est pas concluant, car il eut de la même femme un autre fils qui fut le grand Salomon. Donc on ne peut poser, en principe, qu'après le pardon de l'offense il reste encore à subir une peine ; pour démentir un tel principe, l'exemple du baptême suffirait : avec le pardon des péchés, le baptisé ne reçoit-il pas remise de toute sa peine ? (Résumé, dans *D.T.C.*, art. *Purgatoire*, xiii, 1261).

On ne saurait affirmer que tous ces textes soient démonstratifs de la thèse des Grecs ; ils illustrent cependant l'opinion à laquelle notre consultant s'arrête avec quelque complaisance. Nous les lui signalons, non pour l'encourager dans son hésitation, mais pour lui montrer que l'Eglise a formulé le dogme catholique en connaissance de cause. Et pourtant... la thèse de Marc d'Ephèse n'est pas tellement absolue qu'elle puisse vraiment appuyer l'erreur contraire au dogme. C'est que la thèse des Grecs ne les empêche pas de maintenir encore quelque chose de la discipline primitive de l'Eglise. Ecoutons de nouveau le métropolite d'Ephèse :

Nous ne commençons pas, dit Marc, suivant le pouvoir reçu de Dieu, par accorder la rémission et l'absolution, afin d'imposer ensuite les ἐπιτίμια ; au contraire, nous n'accordons la rémission qu'après ces ἐπιτίμια (peines). Nos raisons pour agir sont multiples :

1° Par la souffrance d'ici-bas à laquelle il se soumet ainsi volontairement, le pécheur est mis à l'abri du châtiment involontaire qu'il aurait à subir ailleurs...

2° Le traitement pénible a pour effet de supprimer l'amour de la jouissance qui nous rend ennemi de Dieu et qui est à la source de tous les péchés : *contraria*, dit-on, *contrariis curantur* ; le plaisir est à combattre par la douleur.

3° Pour l'âme, l'ἐπιτίμιον qu'on lui impose est un lien et comme un frein qui l'empêche de retomber dans le même mal.

4° De soi, la vertu est pénible et celui qui veut l'acquérir doit s'habituer à la peine, comme c'est par la jouissance qu'on est entraîné au péché.

5° Par l'ἐπιτίμιον ainsi imposé, nous voulons nous

ssurer si celui qui l'accepte a la haine parfaite du péché. Voilà les causes des ἐπιτίμια ; et l'on pourrait n ajouter d'autres.

Tout cela, nous l'omettons avec ceux qui se trouvent ur le point de mourir. Pour la rémission des péchés, l suffit, croyons-nous, chez le pénitent, d'une conversion sincère et d'un sincère propos de faire le bien. C'est pourquoi nous les remettons en vertu du pouvoir ue nous en avons et nous croyons que Dieu lui aussi es remet, ainsi que le châtiment qui leur est dû : *'out ce que vous délierez sur la terre*, est-il dit, *sera lélié au ciel*. Nous fondant là-dessus, nous accordons e bienfait de l'eucharistie à ceux qui se trouvent ainsi ur le point de sortir de ce monde, car la conversion t la sincérité de la pénitence dépend de la volonté u pécheur ; mais, qu'il ne puisse pas accomplir ἐπιτίμιον, c'est le fait de Dieu lui-même, qui l'enlève cette vie. Ainsi, à la manière d'un roi magnanime, pardonne-t-il alors gracieusement au pécheur comme l fit au larron. Sollicité par lui, au moment de rendre 'esprit, de se souvenir de lui dans son royaume, le Christ, dans sa magnificence, lui fit le don du paradis Texte dans la *Patrologie Orientale*, xv, 163-68).

Nonobstant cette discipline, héritée de l'antique, es Orientaux ne suppriment pas pour autant la peine qui n'a pu être acquittée en cette vie. De là, out en niant le purgatoire (et surtout « le feu » u purgatoire), ils en acceptent néanmoins le principe, quoique avec des divergences sérieuses qu'on e saurait méconnaître. Ils reconnaissent trois catégories d'âmes se présentant au jugement de Dieu près la mort : — les âmes n'ayant aucun péché t qui sont immédiatement placées au ciel, avec es anges, près de Dieu qu'elles voient d'une vision ι' εἴδους, en attendant la vision face à face du éjour de la gloire à la fin du monde ; — les mes coupables de péchés mortels et qui sont en nfer, torturées par l'attente et la crainte du triste ort qui les attend après le jugement final et la résurrection ; — les âmes « moyennes », qui n'ont as fait sur terre une pénitence suffisante pour ffacer leurs péchés : ces âmes devront traverser ne période de châtiment :

Ainsi en est-il pour beaucoup de fautes quotidiennes ui échappent à notre fragilité. On ne songe guère en faire pénitence. Mais la miséricorde divine peut n faire remise au pécheur, et les prières de l'Eglise peuvent acquitter sa dette... Quelles sont les fautes petites et légères, qui affectent les âmes de la catégorie moyenne ? Sur ce point, les Grecs ont un sentiment différent des Latins. Ils ne reconnaissent pas les fautes vénielles ; ils n'admettent pas que les péchés soient remis par la charité. La rémission des péchés est due à la pénitence : si la pénitence est parfaite, rien ne manque à l'expiation du péché ; si la pénitence est imparfaite, le péché, dans la mesure où il n'est pas encore remis, devra être expié outre-tombe. Pas de distinction entre la coulpe et la peine (*D.T.C.*, art. *Purgatoire*, XIII, 1262).

Le concile de Florence a délibérément laissé de côté les subtilités de la théologie grecque et s'est contenté de définir — ce que tout le monde admettait — une expiation dans l'au-delà, et la possibilité pour les vivants d'intervenir par leurs suffrages en faveur des défunts.

B) *Les Protestants*. — Mais c'est au concile de Trente, en face des négations protestantes que l'Eglise catholique a dû nettement prendre position. Les théologiens de Trente avaient retenu trois articles particulièrement erronés. Ce sont les articles 10-12, qu'on trouve dans Theiner, *Acta genuina concilii tridentini* :

Art. 10 : Toute la peine due au péché est toujours remise par Dieu en même temps que la faute ; la satisfaction des pénitents n'est pas autre chose que la foi avec laquelle ils comprennent que le Christ a satisfait pour eux. Aussi les satisfactions canoniques ne furent instituées autrefois par les Pères et imposées par le concile de Nicée que dans un but d'exemple, de discipline ou de probation des fidèles. Jamais elles n'ont eu pour fin la rémission des péchés (Luther, *Captivité de Babylone*, éd. de Weimar, t. VI, p. 548 ; Mélanchthon, *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, a. 6, n. 21, sq., dans J.-T. Müller, *Symbolische Bücher*, p. 188 ; Calvin, *Institution chrétienne*, l. III, c. 4, n. 29, dans *Corpus Reformatorum*, XXXII, 143).

Art. 11 : La meilleure pénitence est une vie nouvelle, et l'on ne saurait satisfaire par des peines temporelles, infligées par Dieu, ou même volontairement acceptées, comme jeûnes, prières, aumônes et autres œuvres non commandées par Dieu et appelées surérogatoires (Luther, *Sermo de pœnitentia*, ed. de W., I, 320 ; Mélanchthon, *Apologie*, a. 6, n. 26 et surtout 43-48, dans Müller, p. 189, 193 ; *Loci communes*, 3ª ætas, dans *Corp. Reform.*, XXI, 876 ; Calvin, *Institution*, III, c. 3, n. 8-10, *Corp. Reform.*, XXXII, 75 sq.).

Art. 12 : Les satisfactions n'appartiennent pas au culte divin ; elles sont des coutumes humaines, obscurcissant la doctrine de la grâce et du vrai culte de Dieu et le bienfait même de la mort du Christ. C'est mensonge d'affirmer que le pouvoir des clefs peut changer les peines éternelles en peines temporelles : leur fonction, en effet, n'est pas d'imposer des peines, mais d'absoudre. (Luther, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), ed. de W., I, 532 ; Mélanchthon, *Apologie*, a. 6, n. 51 sq. ; dans Müller, p. 196 ; *Loci*, 2ª ætas, dans *Corp. Reform.*, XXI, 498 ; Calvin, *Institution*, III, c. 4, n. 25, *Corp. Reform.*, XXXII, 138 sq.).

C'est contre ces articles que Salmeron prit la parole et développa son long discours sur la nécessité des satisfactions.

4. *Le dogme au concile de Trente*. — L'enseignement du concile de Trente met en relief la doctrine de l'Eglise catholique. On peut le ramener à deux points principaux : la différence entre le baptême et la pénitence en ce qui concerne la rémission des péchés ; la nécessité d'une satisfaction pour la peine encore due au péché pardonné.

A) Sess. XIV, c. 2 : ...Le ministre du baptême n'est pas un juge, car l'Eglise ne peut exercer de jugement à l'égard de qui n'est pas encore entré en son sein par la porte du baptême... Il en est tout autrement des familiers de la foi, que le Christ Notre-Seigneur a fait une fois membres de son corps par le bain sacré du baptême. Car il a voulu que, s'ils se souillaient dans la suite de quelque crime, la purification leur vînt non par la répétition du baptême (cela n'est permis dans l'Eglise catholique sous aucun prétexte), mais par leur comparution, en tant que coupables, devant le tribunal de la pénitence, la sentence du prêtre pouvant les libérer non une fois, mais aussi souvent que, délaissant leurs péchés, ils s'en approchent en pénitents.

En outre, autre est le fruit du baptême, autre le fruit de la pénitence. Par le baptême, nous revêtant du Christ, nous devenons en lui vraiment créature nouvelle, percevant la rémission pleine et entière de tous nos péchés. A cette vie renouvelée et intègre nous ne pouvons pas, par le sacrement de pénitence, parvenir sans y apporter les grands efforts et les larmes qu'exige la divine justice, et ainsi les saints Pères ont pu appeler la pénitence un laborieux baptême...

La différence entre le baptême et la pénitence avait déjà été touchée à la session VI, *De justificatione*, c. 14. Le concile y avait marqué que la pénitence du chrétien tombé dans le péché était autre que la pénitence baptismale, puisqu'elle comporte, outre le regret, la détestation et la cessation du péché, la confession tout au moins *in voto*, l'absolution sacerdotale et la satisfaction. On notait également que si la peine éternelle est toujours remise avec la faute, ou par le sacrement ou par le désir du sacrement, la peine temporelle « n'est pas toujours, comme dans le baptême, remise entièrement ». Dans la session XIV, au chapitre qu'on vient de citer, quelques précisions nouvelles sont apportées : la pénitence comporte un acte judiciaire, ce que n'implique pas le baptême : de plus, si le baptême ne s'accorde qu'une fois, la pénitence peut être réitérée ; enfin les effets sont assez dissemblables : le baptême confère une vie surnaturelle totalement nouvelle, la pénitence ne restitue pas nécessairement cette vie dans sa totalité et son intégrité. Cette restitution est l'aboutissement de nos larmes et de nos efforts, ce qui a fait dire aux Pères que la pénitence est « un baptême laborieux ».

Le canon 12 répond à une préoccupation particulière notée dans le ch. 2, et rappelle une vérité sur laquelle notre correspondant semble avoir quelque hésitation :

Si quelqu'un dit que Dieu remet toujours toute la peine en même temps que la faute et que la satisfaction des pénitents n'est pas autre chose que la foi par laquelle ils connaissent la satisfaction offerte pour eux par le Christ, qu'il soit anathème.

B) Sess. XIV, c. 8. Reprenant cette pensée, le chapitre 8 expose la nécessité et le fruit de la satisfaction :

Il est faux et contraire à l'enseignement divin (d'affirmer que) la faute n'est jamais remise par Dieu sans que soit remise également toute la peine due au péché. Les Saintes Ecritures fournissent, en effet, d'illustres et manifestes exemples qui, même en dehors de toute tradition divine, réfutent péremptoirement cette erreur.

Puis le concile aborde les raisons qui justifient, dans le sacrement de pénitence, l'existence de la satisfaction.

1° Le caractère même de la divine justice semble exiger que soient reçus différemment en grâce ceux qui ont péché avant le baptême par ignorance et ceux qui, délivrés une première fois de la servitude du démon et ayant reçu le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de « violer » sciemment « le temple de Dieu » et de « contrister l'Esprit-Saint » (I Cor., III, 17 ; Eph., IV, 30).

2° La divine clémence se doit de ne point nous pardonner les péchés sans exiger de satisfaction, afin de nous éviter, l'occasion se présentant, de considérer tous péchés comme légers et dès lors, « faisant injure et outrage à l'Esprit-Saint » (Hebr., x, 29), de tomber dans des fautes plus graves, « nous amassant ainsi un trésor de colère pour le jour de la colère » (Rom., II, 5 ; Jac., v, 3).

3° En effet, ces peines satisfactoires éloignent l'homme efficacement du péché ; elles sont un frein qui l'arrête ; elle rendent les pénitents plus prudents et plus vigilants pour l'avenir ; elles portent remède aux restes du péché ; elles font disparaître, par les actes contraires des vertus, les habitudes mauvaises acquises par une vie coupable. Pour éloigner les châtiments imminents de Dieu, l'Eglise a toujours estimé qu'il ne saurait y avoir de voie plus sûre, pour les hommes, que de s'attacher à ces œuvres de pénitence avec une véritable douleur de l'âme. De plus, il faut considérer que, par la souffrance offerte en satisfaction pour nos péchés, nous devenons conformes au Christ Jésus, qui a satisfait pour nos péchés et « de qui vient toute notre suffisance » (II Cor., III, 5) ; et que nous avons un gage très certain, qu' « ayant souffert avec lui, avec lui nous serons glorifiés ». (Rom., VIII, 17).

4° Cette satisfaction, par laquelle nous expions pour nos péchés, n'est pas telle qu'elle ne soit pas également par Jésus-Christ. Car nous, qui de nous-mêmes ne pouvons rien comme venant de nous-mêmes, avec sa coopération, « nous pouvons tout en celui qui nous fortifie » (Phil., IV, 13). Ainsi, l'homme n'a rien ici dont il puisse se glorifier ; toute « notre glorification » est dans le Christ, « dans lequel nous vivons, nous nous mouvons » (Act., XVII, 28), nous offrons nos satisfactions, « faisant de dignes fruits de pénitence » (Luc, III, 8), qui de lui tirent toute leur vertu, par lui sont offertes au Père et par lui sont acceptées par le Père.

5° Les prêtres... doivent donc... imposer des satisfactions salutaires et convenables, eu égard à la qualité des fautes et aux possibilités des pénitents... S'ils marquaient trop d'indulgence... en imposant de très légères œuvres pour de très graves délits, ils se rendraient complices des péchés d'autrui... La satisfaction imposée par eux n'est pas seulement en vue de conserver une vie nouvelle et de guérir l'infirmité, mais encore en vue de châtier et de venger les péchés passés.

Ce chapitre VIII était beaucoup plus long dans les projets primitifs : la comparaison entre le baptême et la pénitence, quant à la rémission de la peine, était poussée plus à fond, sans cependant que soient apportées des idées nouvelles. Les exemples « illustres et manifestes » de la Sainte Ecriture étaient expressément cités (Gen., III, 16 sq. ; Num., XII, 14 sq. ; XX, 11 sq. ; II Reg., XII, 13 sq). Celui de David pénitent surtout était exploité. Ce sont là les passages scripturaires invoqués, on l'a vu, par Salmeron. Le malade guéri à la piscine probatique était donné comme type du pécheur complètement guéri par le baptême ; et, précisément, le Christ lui avait recommandé de ne plus pécher, *ne deterius tibi aliquid contingat*. L'argument tiré de la nécessité de prévenir les rechutes par le frein de la satisfaction était aussi plus développé. Notre assimilation au Christ par la satisfaction était corroborée par Col., I, 24.

En dehors des raisons morales et ascétiques par lesquelles le concile justifie l'emploi des peines satisfactoires [1], trois points de doctrine sont nettement affirmés dans les canons 13, 14, 15 :

Can. 13 : Grâce aux mérites de Jésus-Christ, on peut satisfaire pour la peine temporelle due aux péchés, soit par des peines infligées par Dieu et patiemment supportées, soit par les pénitences imposées par le prêtre, soit même par des pénitences spontanément cherchées...

Can. 14 : Les satisfactions... sont un vrai culte de Dieu, et nullement des traditions humaines qui obscurcissent la doctrine de la grâce, le vrai culte de Dieu et le bienfait même de la mort du Christ.

Can. 15 : En imposant des pénitences à ceux qui se confessent, les prêtres agissent conformément au pouvoir des clefs qu'ils ont reçu et à l'institution du Christ ; car, la peine éternelle enlevée, il reste encore

[1] Ces raisons manifestent la « disposition très salutaire de la divine justice » à l'égard du pécheur. Cf Billot, *De sacramentis*, t. II, th. VIII.

la plupart du temps une peine temporelle à expier. (C'est ce qui déjà avait été affirmé au can. 12).

La doctrine catholique est donc bien nette : sans doute Dieu a reçu par les mérites de Jésus-Christ une réparation suffisante ; mais il exige de plus que le pécheur, pour ses péchés personnels, apporte une satisfaction qui n'a d'ailleurs de valeur que par Jésus-Christ et que cette satisfaction soit offerte, même le péché une fois pardonné, pour expier ce qui peut-être reste encore dû en réparation de l'offense faite à la majesté divine. La dette de la peine est donc ici authentiquement et dogmatiquement distinguée de la dette de la faute et doit même fréquemment en être séparée.

Les théologiens ont pour mission d'expliquer rationnellement le bien-fondé de cette distinction.

## II. — Faute et peine : Problème théologique

Nous n'avons pas ici l'intention d'interroger de nombreux auteurs. Deux excellents théologiens seront principalement nos guides : Billot, dans son *De peccato (personali)*, Rome, 1031 et Galtier, *De Pœnitentia*, Rome, 1950.

1. *Le « reatus culpæ »*. — Le péché *habituel* (ne pas confondre avec péché d'habitude) n'est autre que cette dette de responsabilité dont l'âme s'est chargée envers Dieu après l'acte du péché : appelons ce *reatus culpæ*, faute d'une meilleure traduction, *dette de la faute*. La faute est ici à identifier avec la tache ou la souillure de l'âme ; mais la faute est dite par rapport à Dieu qu'offense le péché ; la tache ou la souillure par rapport à l'homme que le péché prive de la beauté de la grâce. Ainsi, écrit Billot (*op. cit.*, th. IV), *le péché habituel, dans sa signification formelle indique l'état de culpabilité et d'aversion de Dieu, qu'introduit dans l'âme l'acte du péché. Dans sa signification matérielle et dans l'ordre présent de nature élevée, il indique la privation de grâce sanctifiante, en tant qu'elle dépend d'un acte volontaire qui a précédé et qui persévère encore dans ses suites imputables au pécheur.* Enoncé très clair, dont il faut immédiatement tirer la conséquence quant à la rémission de la faute. Deux éléments inséparables y sont impliqués : le pardon accordé qui empêche désormais l'état d'aversion, le retour à l'ordre qui oriente l'homme vers Dieu. L'infusion de la grâce sanctifiante réalise ce double aspect de la rémission du péché : venant de Dieu, elle est l'amitié de Dieu rendue au pécheur et, l'homme reçu dans l'amitié divine, sa faute n'est plus imputable ; considérée dans l'homme, la grâce rétablit en lui l'état de conversion vers Dieu, supprimant par là même l'état d'aversion.

*La tache ou souillure du péché se distingue de la faute habituelle, non en réalité, mais d'une distinction de raison : aussi le péché peut être enlevé de l'âme d'une double façon, soit par mode* d'ablution, *en effaçant la tache, comme c'est le cas du baptême, soit par mode de* rémission (absolution) *comme c'est le cas du sacrement de pénitence* (Billot, th. V). Ainsi, en considérant les deux formalités du péché, la faute et la souillure, distinctes l'une de l'autre seulement en raison, on saisit immédiatement pourquoi le pardon des fautes au baptême ne saurait être assimilé au pardon des fautes dans le sacrement de pénitence.

Si la tache est la faute sont la même réalité, la tache ne peut évidemment être enlevée sans que soit supprimée également la faute et vice-versa. Mais, si elles sont distinctes en raison, la justification de l'impie peut revêtir un double signe sacramentel. Le sacrement pourra signifier directement une purification des souillures ou signifier directement la libération du lien de la faute : ceci dans la Pénitence, cela dans le Baptême. La forme du baptême n'est-elle pas : *Je te baptise*, c'est-à-dire je te lave de tes taches ; la forme de la pénitence : *je t'absous de tes péchés*, c'est-à-dire, moi, en tant que juge, je te déclare et te confère le droit d'être tenu désormais, non plus coupable, mais pour innocent et, en conséquence, d'être libéré du lien moral où l'imputation de tes péchés te tenait à l'égard de Dieu.

2. *La dette de peine*. — La peine ne peut être identifiée à la faute, dont elle est la conséquence. Laissant de côté les différents aspects sous lesquels S. Thomas (Ia-IIae, q. 87, q. 1-2, et textes parallèles du Commentaire sur les *Sentences*, du *De Malo* et de la *Contra Gentes*) envisage les rapports de la peine à la faute, retenons simplement ici que la peine due au péché peut être l'objet d'une double considération : elle peut être un *remède salutaire* soit pour le pécheur lui-même, soit pour d'autres hommes ; elle peut être destinée à *venger l'ordre de la justice violée*. Deux propositions résument la doctrine de l'Aquinate :

a) *Au for divin, tout péché comporte pour la vie future une peine proportionnée* (Billot, th. VI). — Ce qui ne signifie pas que la remise de la faute et de la peine ne puisse se produire en cette vie ; la miséricorde divine peut ici prévenir sa justice. Mais, en soi, une telle dette est contractée et ne peut être effacée si le péché qui l'a introduite n'a pu lui-même être remis.

b) *Le péché mortel introduit dans l'âme une dette de peine éternelle, laquelle est double : peine du dam, répondant au désordre de l'*aversion *par rapport à la fin dernière ; peine du sens, répondant au désordre de la* conversion *vers une fin indue. La raison profonde et dernière de la peine éternelle est la permanence morale du désordre de la volonté libre qui après la mort, ne peut plus modifier son attitude à l'égard de la fin dernière et demeure attachée d'une façon irrévocable à la fin sur laquelle son choix était fixé à l'heure de la mort* (Billot, th. VII) [2].

Ces prémisses posées, un corollaire s'impose : *Bien que dans la justification de l'impie, la rémission de la faute comporte nécessairement la remise de la dette de la peine éternelle, rien n'empêche toutefois qu'après la justification demeure encore une dette de peine temporelle* (Billot, corollaire).

Le péché mortel comporte un double désordre. Il est tout d'abord *en dehors* de l'ordre de la vraie fin dernière, en tant qu'il veut, d'une manière indue, jouir d'un bien périssable, choisissant ainsi ce qui ne lui convient pas. Il est aussi *contre* la vraie fin dernière, enveloppant dans le désir d'un bien défendu, le mépris

[2] Il y a deux éléments dans le péché mortel, un mouvement d'aversion à l'égard du Bien immuable, un mouvement de conversion désordonnée au bien périssable. A raison de son mouvement d'aversion à l'égard du bien immuable, le péché mortel encourt une peine éternelle... Le mouvement de conversion au bien qui passe, en tant que cette conversion est désordonnée, mérite aussi quelque peine... (S. Thomas, IIIa, q. 86, a. 4). Cf. Galtier, *op. cit.*, n. 556.

de Dieu et de son amitié. On pourrait trouver à l'homme qui pèche mortellement une analogie en celui qui, dans les relations humaines violerait un pacte d'amitié, enlevant quelque chose à son ami. Si un tel forfait était commis, c'est à bon droit et en toute justice que l'offensé retirerait son amitié avec toutes ses conséquences et exigerait une compensation pour ce qui lui a été enlevé. En cela, nous trouvons une sorte d'image de la double peine du dam et du sens. Mais si, ému par les excuses de l'offenseur, l'offensé ne refuse pas d'accorder son pardon et lui rend son amitié, il ne s'ensuit pas que, par le fait même, il l'exempte de restituer ce qui a été pris : l'amitié récupérée s'accommode parfaitement de cette obligation.

Appliquons cette comparaison au cas présent.

Au for divin, la dette de la peine du dam est exigée par la violation de l'amitié de Dieu, la dette de la peine du sens, par la jouissance indue d'un bien créé : « il est juste, en effet, que celui qui a accordé à sa volonté plus de satisfaction qu'il ne le devait, ait à souffrir quelque chose de contraire à sa volonté : c'est ainsi qu'est rétablie l'égalité » (S. Thomas, IIIª, q. 86, a. 4). Lorsque Dieu, amenant l'homme à la pénitence lui remet gratuitement sa faute en lui rendant la grâce, il s'ensuit, par le fait même, qu'est remise la peine du dam, répondant à la violation de l'amitié, mais non la peine du sens qui répond à la conversion vers le bien périssable... La nature des choses exige seulement que la peine du sens soit remise *quant à sa durée éternelle :* d'une part, la raison de l'éternité des peines, c'est-à-dire la perversion de l'ordre de la justice par la destruction de la charité, n'existe plus ; d'autre part, le désordre de la conversion vers un bien défendu ne comporte en soit aucune infinité ; enfin la dette d'une peine éternelle n'est pas compatible avec la grâce et la charité qui donnent à l'homme droit à l'éternelle béatitude. Ajoutons qu'il est nécessaire que la peine qui demeure ne conserve plus la même raison intrinsèque, car « la tache du péché ne peut être enlevée à l'homme sans que sa volonté accepte l'ordre de la justice divine, ce qui signifie, ou que lui-même spontanément prendra sur soi de se punir en compensation de la faute passée, ou encore qu'il supportera patiemment la peine que Dieu lui envoie : dans les deux cas, en effet, la peine a un caractère de satisfaction... Il faut conclure que, la tache d'une faute étant effacée, il peut subsister quand même une obligation à la peine : ce n'est plus toutefois la peine pure et simple, mais une *peine satisfactoire* (I-IIªᵉ, q. 87, a. 6). Billot, *op. cit.*, p. 104.

Est-ce à dire que c'est là le dernier mot des théologiens ? La difficulté qui arrête notre correspondant n'a pas été ignorée des maîtres de la théologie. Ils [3] se posent à ce sujet trois points d'interrogation : *a*) comment le désordre de la conversion au bien périssable peut-elle être suffisamment distinguée de l'aversion par rapport à la fin dernière ? — *b*) comment un tel désordre peut-il encore subsister après la rémission de la faute ; — *c*) comment, chez celui qui est pleinement justifié, peut encore rester une dette de peine ?

C'est ici que nous engageons nos lecteurs à consulter Galtier (n. 557-560). En bref : *a*) le désordre de la conversion au bien périssable ne peut être distingué de l'aversion, en ce sens que l'un ne saurait exister sans l'autre ; mais elle s'en distingue suffisamment pour être le fondement d'une dette spéciale ; — *b*) ce désordre ne saurait demeurer dans l'*affection* du pécheur au bien défendu ; mais il existe encore ou peut exister dans son *effet*, en tant que l'ordre objectivement lésé n'est pas encore rétabli ; *c*) la seule dette de peine qui peut demeurer dans l'homme pleinement justifié ne saurait être que la dette de peine temporelle nécessaire à rétablir l'ordre lésé ; les autres dettes, dues à l'injure faite à Dieu par l'aversion coupable, ne sauraient subsister.

[3] Galtier donne à ce sujet une référence à Gonet, qui est inexacte.

### III. — Pardon des injures et réparation

La distinction entre la dette de la faute et la dette de la peine suffirait, par une simple transposition de l'ordre divin à l'ordre humain, à justifier, dans le pardon des injures, la possibilité d'un pardon sincère tout en maintenant l'obligation de réparer l'injustice commise par l'injure. Néanmoins, quelques applications ne seront pas inutiles.

Il faut d'abord préciser ce qu'on entend par « injure ». — L'injure peut être entendue dans le sens de simple outrage adressé à autrui, outrage par lequel « on relève les défauts de quelqu'un au détriment de son honneur » (S. Thomas, IIª-IIªᵉ, q. 72, a. 2, ad 2).

Ces défauts peuvent être de trois sortes : d'abord une faute ; elle est dénoncée par des *paroles outrageantes ;* — d'une façon plus générale, une faute et une peine pouvant être matière *d'insulte :* ainsi, dire à quelqu'un d'une manière injurieuse qu'il est aveugle, c'est lui faire honte, mais non l'outrager ; accuser faussement quelqu'un d'être voleur est plus qu'une insulte, c'est un outrage ; — enfin un *reproche*, en soulignant l'infériorité ou la pauvreté de quelqu'un, lui rappelant d'une façon odieuse, un secours prêté lorsqu'il était dans le besoin. (Id., *ibid.*, a. 1, ad 3).

Il semble que le pardon de telles injures puisse facilement se passer de réparation. Et S. Thomas id., *ibid.*, a. 3) incline vers cette solution ; mais il y met cependant deux restrictions :

La patience est aussi nécessaire pour supporter les actes qui sont dirigés contre nous que les paroles dont on est l'objet. Or, l'obligation de garder la patience à l'égard de ces actes s'entend d'une disposition habituelle de l'âme à conserver. S. Augustin commente en ce sens la parole du Sermon sur la montagne : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente lui encore l'autre » (Matth., v, 39), c'est-à-dire qu'on doit être prêt à le faire si besoin est ; mais on n'est pas tenu d'en agir ainsi : le Seigneur lui-même ne l'a pas fait : ayant reçu un soufflet au cours de sa Passion, il demanda : « Pourquoi me frappes-tu ? »

Ces principes valent également pour les paroles outrageantes proférées contre nous ; on doit avoir l'âme prête à supporter les outrages, si cela est utile. *Mais il y a des cas où il faut repousser les outrages*, surtout pour deux raisons : la première est *le bien de celui qui nous outrage* ; il importe de refréner son audace afin qu'il ne soit pas tenté de recommencer ; — la seconde est *le bien de plusieurs autres personnes* dont les progrès spirituels pourraient être entravés par les outrages dont nous sommes victimes. « Ceux dont la vie est faite pour servir d'exemple aux autres, dit S. Grégoire, doivent, s'ils le peuvent, faire taire leurs détracteurs ; afin que ceux qui pourraient bénéficier de leurs prédications n'en soient pas détournés et qu'en demeurant plongés dans leurs vices, ils ne méprisent la vertu ».

On voit par là que « pardonner » ce n'est pas nécessairement « remettre l'offense sans exiger de réparation ».

Si l'on entend le mot « injure » dans une accep-

tion beaucoup plus large pour toute sorte d'injustices, il faudra, à plus forte raison, considérer non seulement l'offense commise, mais le préjudice causé. C'est ici que la comparaison, proposée par Billot, de l'ami qu'on offense et à qui, de plus, on prend quelque bien, trouve une parfaite application. Sans doute, quand il s'agit d'un simple vol, commis en secret et dont l'auteur est découvert par sa victime, il vaut mieux, pour l'honneur du coupable et surtout de sa famille, ne pas exiger, tout au moins par les voies judiciaires, la réparation du préjudice. Mais c'est là un cas très spécial : souvent la justice particulière (commutative ou distributive) et la justice générale ou sociale font un devoir, même si le coupable a demandé et obtenu le pardon de sa faute, d'exiger la réparation du dommage causé. Qu'on songe au dommage causé par la médisance, la calomnie, la diffamation, sans parler des blessures volontaires, des attentats aux bonnes mœurs et de toutes sortes de crimes qui, dans une société bien organisée, appellent une réparation morale ou matérielle, et on devra conclure qu'un pardon généreusement accordé à la faute non seulement n'exclut pas la réparation du dommage causé, mais au contraire, pour le bien particulier et le bien général, l'exige impérieusement. L'Eglise n'a-t-elle pas elle-même, dans son Droit canonique, promulgué des peines contre certains délinquants, clercs ou laïcs, peines qu'ils sont obligés d'accomplir, même s'ils ont reçu le pardon de leur faute ? Ce qui importe dans la vie chrétienne, c'est un pardon des injures qui ne soit pas un mépris ou un bouleverment de l'ordre qu'exige le bien des âmes.

A. M.

---

### Commencement du monde ?

Q. — Le IV[e] concile du Latran et le concile du Vatican déclarent que le monde fut créé *ab initio temporis.* Comment concilier cet enseignement avec des théories (par exemple celle de Laplace) qui affirment que le temps, même dans son fondement objectif, a commencé longtemps après la création du monde ?

R. — **On pourrait se contenter de donner ici le** vrai sens de la déclaration conciliaire « *ab initio temporis* ». Les conciles ont eu simplement en vue de condamner le manichéisme ou le matérialisme qui affirment une matière éternelle, excluant Dieu dans la création du monde ; et le panthéisme qui, identifiant la matière et Dieu, en affirme également, par ce détour, l'éternité et la non création.

La question scientifique ou philosophique d'un temps postérieur à la création n'a rien à voir avec le but poursuivi par le concile. Ce but est uniquement de définir que le monde *a eu un commencement.*

* *

Nous aurons prochainement à faire connaître à nos lecteurs un ouvrage de première importance et de grande valeur, *Problèmes d'origines*, par M. Grison, professeur au séminaire Saint-Sulpice (Letouzey, éditeur) [1]. Précisément la première partie de cet ouvrage concerne les origines de l'univers. C'est bien l'occasion d'en dire, à propos de la présente consultation, quelques mots.

L'auteur déclare qu' « en fait, le monde a eu un commencement, mais ce n'est ni la science, ni même, semble-t-il, la philosophie qui l'attestent ; l'expérience et la raison naturelle ne peuvent résoudre ce problème ; seule la foi nous garantit que l'univers se situe dans une durée finie, tandis qu'en son éternel présent Dieu seul passe toute limite » (p. 31).

Les pages suivantes illustrent cette assertion fondamentale.

Précisions sur le domaine de la *science :*

La *science* observe l'état présent du monde astronomique, sa structure, ses mouvements, ses lois ; elle tente de remonter dans le passé vers une autre figure de l'univers d'où son aspect actuel résulte par déduction. Elle avance ainsi vers des états de plus en plus éloignés dans la durée : on les date aujourd'hui en milliards d'années. Mais puisqu'elle se maintient dans cet ordre de *relations* entre étapes successives, il n'appartient pas à la science *comme telle* de décider si, avant un certain état, il n'y a plus de temps concevable... (p. 31-32).

A la *philosophie*, par contre

on peut légitimement poser le problème du commencement. L'analyse rationnelle démontre-t-elle la nécessité d'une origine du monde dans le temps, ou laisse-t-elle le choix entre un univers fini et un univers qui aurait existé et évolué dans un passé sans limites ?

Avec S. Thomas d'Aquin, il paraît juste d'affirmer qu'en effet ce choix est libre... ; du point de vue de la philosophie, il n'y a nécessité logique ni d'un commencement du monde, ni d'un passé indéfini de l'univers. Aucun des deux schémas n'est contradictoire.

L'un et l'autre laissent d'ailleurs le monde sous la dépendance de Dieu. Eût-il été sans commencement, l'univers composé et mouvant n'en aurait pas moins porté les signes d'une indigence foncière, et exigé la création continue ou conservation de son être, ainsi que le concours permanent de Dieu à toutes ses activités (p. 32).

La *révélation seule* nous apprendra qu'en fait le monde a commencé.

Au XII[e] siècle, l'hérésie albigeoise reprend le dualisme manichéen ; cette doctrine oppose deux principes éternels, l'un bon, d'où procèdent les esprits, l'autre mauvais, d'où est sortie la matière. Contre cette erreur, le IV[e] concile œcuménique du Latran sous la présidence d'Innocent III définit en 1215 « un seul vrai Dieu, éternel..., un seul principe de toutes choses... qui, par sa vertu toute puissante, a tout ensemble fait de rien, au *commencement du temps*, l'une et l'autre créature, spirituelle et corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde, et ensuite la créature humaine, comme unissant l'esprit et le corps en sa constitution. »

La même doctrine est affirmée, contre les diverses formes du panthéisme, par le concile du Vatican : « Il y a un seul Dieu vrai et vivant..., éternel..., qui doit être déclaré distinct du monde en réalité et par son essence. » Suit le texte, ci-dessus reproduit, du concile du Latran : la création s'est faite à un début des temps. Cette vérité doit donc être tenue comme de foi.

Récemment l'encyclique *Humani Generis* dénonçait l'erreur suivante : « on nie que le monde a commencé » et la comptait parmi celles « qui s'opposent aux déclarations du concile du Vatican » (p. 36).

* *

Comment faut-il interpréter l'assertion de notre consultant relativement à certaines théories scien-

[1] L'ouvrage n'est pas une refonte du livre *Les Origines* de Guibert-Chincholle. C'est un travail tout nouveau, qui fait le point des rapports de la foi et des données scientifiques actuelles.

tifiques, affirmant que le temps est postérieur à la création du monde ? — La réponse dépend ici de la conception *scientifique* ou *philosophique* que l'on se fait du temps. S'il s'agit du temps continu, s'identifiant, dans son fondement réel, avec le mouvement local on conçoit que certains savants puissent imaginer un tel mouvement comme postérieur à un état statique de la matière créée par Dieu... Mais ne raisonnons pas sur des hypothèses qui n'intéressent pas la foi.

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Comptes rendus bibliographiques

Fernand BOULARD. — **Premiers Itinéraires en sociologie religieuse,** préface de M. le Professeur Le Bras. — In-8 (14 × 23), 156 p., 510 fr. — Paris, Edit. Ouvrières, 1954.

L'auteur de *Problèmes missionnaires de la France rurale* et de *Essor ou Déclin du Clergé français*, se devait de présenter au prêtres et aux laïcs actifs cet ouvrage conçu pour être un instrument de travail.

Dans une *première partie*, on trouve le bilan de dix années de recherches sur la pratique religieuse en France (et un peu à l'étranger) avec répartition géographique. La carte religieuse de la France rurale, distinguant trois sortes de régions (A. pays chrétiens ; B. pays indifférents à tradition chrétienne ; C. pays de mission), modifie à peine les résultats déjà publiés par l'auteur. L'explication de cette situation religieuse actuelle par les recherches historiques en est encore, nous dit-on, à ses débuts ; on dresse cependant un bilan de ces recherches et de leurs premiers résultats. « C'est avant la Révolution française qu'il convient ordinairement de chercher les causes initiales du comportement religieux des régions rurales d'aujourd'hui » (p. 46). Le pourquoi de la vitalité et de la résistance de la Foi dans les régions exceptionnelles, on croit le percevoir dans le fait qu'elles ont été « solidement et récemment évangélisées, au XVIIe et au XVIIIe siècles » (p. 48). Des travaux ont également été entrepris pour connaître le plus exactement possible la pratique religieuse selon les milieux sociaux ; l'auteur donne les résultats obtenus par divers diocèses, paroisses, secteurs, grâce à des enquêtes minutieuses et il tire quelques conclusions pastorales.

Dans une *deuxième partie*, il trace la route à suivre pour quiconque veut enquêter sur la situation religieuse de sa paroisse ou de son secteur. Initiation fort utile et marquée au coin de l'expérience, indiquant, outre la pratique, les principaux signes de vitalité religieuse à observer et renseignant sur les instruments de travail à la disposition de l'enquêteur, avec leur degré d'intérêt et de maniabilité. Parmi ces instruments figure en première place, et à juste titre, *L'étude d'une paroisse rurale* publiée par l'auteur : simple, conçue dans une ligne directement pastorale, elle rendra toujours de grands services à qui voudra l'utiliser pendant un temps suffisamment long (deux ou trois ans).

La sociologie religieuse — « nom pompeux », dit l'auteur, — à peine à ses débuts est déjà l'objet de controverses. Pour les uns, elle serait comme un remède quasi automatique à la déchristianisation ; pour les autres elle détournerait des vrais problèmes. A lire B., tous apprendront qu'elle peut rendre de grands services, mais à sa place, au service d'une théologie pastorale :

« Elle est science auxiliaire de la pastorale, au même titre que la psychologie, la pédagogie ou la médecine. **Au service de la théologie pastorale, qui oriente l'ac**tion de l'Eglise dans « l'édification du corps du Christ », elle peut apporter une meilleure connaissance des milieux humains et des influences qu'ils exercent sur le comportement des individus qui y vivent. Et, par là, elle signale aux pasteurs responsables les secteurs les plus menacés et les influences qui les mettent en péril » (p. 82).

Romano GUARDINI. — **Le sens et la connaissance de Dieu.** — In-8 de 134 p. — Paris, Ed. du Cerf, 1954.

Ce recueil contient deux études. D'abord un essai sur la manière dont nous saisissons l'existence de Dieu d'après Rom., I, 19-21. Se basant sur la théorie de la « forme » en psychologie, l'A. explique comment notre œil perçoit en premier lieu non pas les qualités extérieures, mais les réalités profondes, par exemple, dans un homme, quelque chose de son âme vivante avant de songer à ses particularités corporelles. De même notre premier instinct en face des choses serait de les saisir en tant que créées, et l'attitude critique ne viendrait qu'après. La seule condition pour cela est d'avoir le cœur pur, selon Mt., v, 8.

La seconde étude est une communication faite à un Congrès liturgique en 1950. Après avoir rappelé en quoi consistait l' « éphiphanie » dans l'A. T. et le N. T., l'A. explique comment la liturgie est aussi une épiphanie, c'est-à-dire une manifestation de Dieu aux fidèles.

La réunion de ces deux travaux en un seul volume vient de ce que leur inspiration est identique : indiquer comment on trouve Dieu concrètement et vitalement dans la nature et la liturgie. Petit livre clair, profond, accessible et bienfaisant à tout lecteur cultivé.

Francis HERMANS. — **La vie spirituelle des laïcs.** — In-16 de 335 p. (22 × 14), 960 fr. — Paris, Edit. du Levain, 1954.

L'auteur de l' « Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétien » en quatre volumes, présente ici le mi[...] savoureux qu'il a produit à force de fréquenter l[e] jardin des auteurs spirituels. Il énumère ses « répon[...]dants » : saint François de Sales, le cardinal de Bé[...]rulle, Pascal, Bossuet, Fénelon et Newman en insi[s]tant sur le premier et le dernier, lequel, à son avis « est l'écrivain religieux dont les solutions vivante[s] sont le plus proche de nous. » C'est toute une somm[e] de spiritualité qu'il bâtit, émaillant de-ci de-là so[n] texte de citations expressives, et ne voulant rien o[u]blier ni des fondements doctrinaux de toute spiritualit[é] (nature et grâce, Jésus-Christ, sainteté, acquiesceme[nt] à Dieu, connaissance de soi, concupiscences) ni d[es] moyens (sainte Messe, Année liturgique, confession etc...), ni des aspects plus particuliers et plus concre[ts] (mariage et ménage, amitié, action sociale, etc...).

C'est là l'œuvre d'un prêtre humaniste, écrite av[ec] clarté, éloquence, vigueur. Sa forme la rendra surto[ut] utile aux prêtres et aux chrétiens cultivés, lettrés m[ê]me. Ces derniers pourraient en faire leur livre de ch[e]vet. Toutefois, s'ils s'intéressent, comme ils le doive[nt] à l'Action Catholique, à son organisation, à l'influen[ce] universelle qu'elle est appelée à exercer, aux multipl[es] problèmes connexes de l'action familiale, civique, i[n]ternationale, aux moyens qu'elle met en œuvre po[ur] l'animation spirituelle d'un véritable apostolat, ils tr[ou]veront peut-être que la place réservée à tout cela e[st] relativement modeste.

**IMPRIMATUR**

Lingonis, die 8 februarii 1955

G.. MICHEL, *vic. gen.*

*Le gérant* : A. BORDET